

اتحاف السادة المنقذين
بشرح إحياء علوم الدين

نصبت
السلامة السيد محمد الحسيني الزبيدي
الشهر مرتضى

الجزء الثاني

دار الكتب



0031925

Bibliotheca Alexandrina

اتحاف السادة المنفتحين بشرح إحياء علوم الدين

تصنيف خاتمة المحققين وعمدة ذوي الفضائل من المدققين
العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى
رحمه الله وأثابه من فيض فضله جزيل الرضا آمين .

تنبيه

حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الأحياء في بعض مواضع من شرحه
فتتبعنا للفائدة وضعنا الأحياء المذكور في هامش هذا الشرح ولأجل زيادة الفائدة
بدأنا في أول الهامش بوضع كتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للأستاذ الفاضل
العلامة الشيخ عبد القادر بن شيخ عبد الله بن شيخ بن عبد الله العيدروس باعلوي
قدس الله سره .

وبالهامش أيضاً بعد تمام الكتاب المذكور كتاب الاملا عن اشكالات الاحياء
تصنيف الامام الغزالي رد به على بعض اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له على
بعض مواضع من الاحياء وقد صار وضع كتاب الاملا بأول هامش الصحيفة ومتمن
الاحياء بآخره وفصل بينها بجلية .

الجزء الثاني

دار الفكر

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر * الواجب الوجود ذاتي الجذب * سبحان من تعالى في أزل الأزل * فلا يزال لبس له قبل ولا يس له بعد * فهو الأول بلا أولية * والآخر بلا آخرية * وصلواته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد * وشاد دعائم الدين * وساد عند مولاه كافة الصفوة من العبد * سيدنا ومولانا محمد الحبيب الجيد * وعلى آله وصحبه وأتباعه على التأيد * آمين (وبعد) فهذا شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب أحياء علوم الدين * للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبیان القواعد الدينية * المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية العلية * التي هي غاية مطامح انظار العلماء العاملين * وفي تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين * استمددت في تفصيل مجملها وإيضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلفة في طريقي إمامي السنة والهدى وبدرى المعالي في سماء الاهتداء والافتداء * الإمام أبي الحسن الأشعري والإمام أبي منصور الماتريدي مستعيناً بحول الله وقوته * متوكلاً عليه راجياً حسن معاونته * أنه بالفضل جدير * وعلى ما يشاء قدر * وهذا تفصيل أسامي الكتب المشار إليها * ليعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها * وهي سوى ما ذكر بيانه في مقدمة شرح كتاب العلم فن كتب الأشاعرة كتاب الاسماء والصفات للإمام أبي منصور وعبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيته في الفن وكتاب السنة للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري اللاذلكي والتذكرة القشيرية للإمام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكرم القشيري والمدخل الأوسط إلى علم الكلام للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك والسكافي في العقد الصافي للإمام الفقيه أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكافي النيسابوري وعدة العقائد والطوائف بآيات الشواهد للإمام يوسف بن ذوناس الفندلاقي المالكي ومعتقد أهل السنة والجماعة للإمام ركن الإسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني واعتقاد أهل السنة للإمام زين الإسلام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري

وتحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحجاج محمد بن عبد الرحمن البكي قاضي الجماعة بتونس ولمع الادلة في
قواعد عقائد أهل السنة لآمام الحرمين وشرحه لآمام شرف الدين بن التلمساني وشرح الكبري الشريف
أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن بن مسعود اليوسفي عليه ومختصر
شرح السنوسي على الجزايرية لابن تركي وهداية المرشد شرح جوهرة التوحيد للبرهان القاني وحاشية
على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمي والعقيدة للآمام أبي اسحق الشيرازي صاحب التنبيه
والعقيدة للآمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهي
عقيدة صغيرة الحجم في نحو ورقة وشارحها الفقه بمكة في رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة هـ
منارسبل الهدى في مجلد ومشكاة الانوار وكمياء السعادة والمقصد الاسنى في معاني أسماء الله الحسن
والمعارف العقلية ولباب الحكمة الالهية والمنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال والجام العوام في علم
الكلام والاربعين في أصول الدين سبعة للمصنف وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازي ومجحة الحق
ومنحاة الخلق لآبي الخير أحمد بن اسمعيل الطالقاني القزويني وتبيين كذب المفتري على الآمام أبي الحسن
الاشعري للحافظ ابن عساكر وتأويل المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان ومن كتب الماتريدي شرح
عقيدة الآمام أبي جعفر الطحاوي لآبي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي وشرح العقائد
النسفية لمؤلفه الآمام نجم الدين عمر بن محمد النسفي وللآمام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي والآمام
شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطنبلي الاسدي الحنفي وللآمام الكستلي والآمام سعد الدين مسعود بن
عمر التفناراني وحاشية أحمد بن موسى الخيالي عليه وكتاب المسيرة للكمال بن الهمام مع شرح تليذه ابن
أبي شريف عليه وشرح الفقه الاكبر للعلامة ملا علي القاري ونظام الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد
الرحيم بن علي الرومي واشارات المرام من عبارات الآمام للعلامة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة
للآمام وشرحها والعمدة للآمام ناصر الحق نور الدين أبي المحاسن أحمد بن محمود الصائفي البخاري وهو
غير عمدة النسفي وشرح بحر الكلام للبخاري وتلخيص الأدلة للصفا وغير هؤلاء مما سياتي التصريح بالنقل
عنها في مواضع من هذا الكتاب

(مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة آمامي السنة أبي الحسن الاشعري وأبي منصور الماتريدي)
فأما أبو الحسن الاشعري فهو الآمام الناصر للسنة آمام المتكلمين علي بن اسمعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم
ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعري واسم أبي موسى عبد الله بن
قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنه ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب
تبيين المفتري على أبي الحسن الاشعري وأبو عبد الله الذهبي في تاريخ الاسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر
الخطيب في التاريخ ثم التاج السبكي في الطبقات والعماد بن كثير الحافظ في الطبقات أيضا ما بين مطول
ومختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والاول أشهر أخذ علم الكلام أولًا عن شيخه أبي
علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارقه لمناة رآه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك اظهارا
فصد منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنا فلان بن فلان
كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا يرى في الدار الآخرة بالابصار وان العباد يخلقون أفعالهم وهما أنا
تائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ
الحديث عن زكريا بن يحيى الساجي أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبي خليفة الجمحي وسهل بن سرح ومحمد
ابن يعقوب المقرئ وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثير في تفسيره وصنف بعد رجوعه
من اعتزاله الموحز وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية والمعتزلة ومقالات الاسلاميين وكتاب
الابانة وقال الخطيب هو بصرى سكن بغداد الى ان توفي وكان يجلس في أيام الجمع في حلقة أبي اسحق

المروزي الفقيه في جامع المنصور ومن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد
 الطائي وأبو الحسن الباهلي وبن دار بن الحسن الصوفي وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري وهؤلاء
 الأربعة أنص أصحابه فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني وهو مالكي كما صرح به عياض في المدارك
 والباهلي شيخ الاستاذين أبي اسحق الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلاني أيضا إلا أنه أنص
 بابن مجاهد والاستاذ أنص بالباهلي ومن اتخذ من عن الأشعري الاستاذ أبو سهل الصعلوكي وأبو
 بكر القفال وأبو زيد المروزي وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي وزاهر بن أحمد السرخسي والحافظ
 أبو بكر الجرجاني الاسماعيلي والشيخ أبو بكر الأودفي والشيخ أبو محمد الطبري المراقي وأبو جعفر
 السلمي النقاش وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهم حرافهم كثير ون
 على طبقاتهم وأما اجتهد الشيخ في العبادة والتأله فأمر غريب ذكره بن دار خدومه أنه مكث عشرين
 سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة على نسله قال وكانت
 نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشئ يسير قال ابن كثير قال الاستاذ أبو اسحق
 الاسفرايني كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر وسبعته يقول كنت أنا في جنب أبي الحسن
 الأشعري كقطرة في البحر وقال القاضي الباقلاني أحسن أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري
 وقال ابن السبكي ومن أراد معرفة قدر الأشعري وإن عتلى قلبه من حبه فعليه بكتاب تبين المغتري للحافظ أبي
 القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعيًا على
 الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشيخته نيامرون الطلبة بالنظر فيه قال وقد زعم بعض الناس أن
 الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح إنما كان شافعيًا تفقه على أبي اسحق المروزي نص
 على ذلك الاستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني فيما نقله الشيخ
 أبو محمد الجويني في شرح الرسالة والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة اه قلت والذي
 قال أنه مالكي المذهب جماعة منهم القاضي عياض فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه
 على ذلك غير واحد ومنهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد السكاكي البورقي وهو من أئمة المالكية فإنه
 صرح في ترجمة الشيخ بأنه كان مالكي المذهب في الفروع وحكى أنه سمع الإمام رافع الجبال يقول ذلك
 هكذا نقله الذهبي قال ابن السبكي وقد وقع لي أن سبب الوهم فيه أن القاضي أبا بكر كان يقال له الأشعري
 لشدة قيامه في نصرة مذهب الشيخ وكان مالكا على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره
 من النقلة الإثبات ورافع الجبال قرأ على من قرأ على القاضي فأنطى البورقي سمع رافعا يقول الأشعري مالكي
 فتوهمه يعني الشيخ وإنما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع لي ولا أشك فيه واليورقي رجل معتزل بعيد
 الدار عن بلاد العراق متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فيبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم
 كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الاستاذ أبي اسحق وكفى به فانه أعرف من رافع ولا أحد في عصر الاستاذ
 أخبره به بحال الشيخ إلا أن يكون الباقلاني اه وهذا الذي ذكره أخوه مسلم ولكن توجيهه لكلام رافع
 مستبعد كما لا يخفى ولم لا يكون الشيخ عارفا بالمذهبين يفتي بما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة
 العلماء ويكون دعوى كل من الفريقين صحيحا فتأمل وقال ابن كثير ذكر والشيخ أبي الحسن الأشعري
 ثلاثة أحوال أولها حال الاعتزال التي رجع عنها لا بحالة الحال الثاني إثبات الصفات العقلية السبعة وهي
 الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليد والقدم
 والساق ونحو ذلك والحال الثالث إثبات ذلك كله من غير تكيف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهي
 طريقته في الإبانة التي صنفها آخرها وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر وهي التي مال إليها الباقلاني
 وإمام الحرمين وغيرهما من أئمة أصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم واختلف في وفاته على

أقوال فقال الأستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب اسحق بن ابراهيم القراب وأبو محمد بن حزم انه مات
سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وقال غيرهم سنة ثلاثين وقيل سنة ثمانين وثلاثين وقيل سنة عشرين والاول
أشهر قلت وصححه ابن عساكر * وأما الامام أبو منصور الماتريدي فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي المشكك
وماتريد ويقال ماتريد بالثناة الفوقية بدل الدال في آخره محلة بسمرقند أو قرية بها ويلقب بالامام
الهدى وترجمه الامام المحدث يحيى الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا
القرشي الحنفي في الطبقات المسمى بالجواهر المضئية والامام محمد الدين أبو الندي اسمعيل بن ابراهيم
ابن محمد بن علي بن موسى السكافي البليسي القاهري الحنفي في كتاب الانساب كل منهما على الاختصار
وكذا يوجد بعض أحواله في انتساب كتب المذهب وحاصل ما ذكره انه كان اماما جليلا مناضلا عن
الدين موطدا لعقائد أهل السنة قطع المعتزلة وذوى البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى
أسكتهم فخرج بالامام أبي نصر العياضي وكان يقال له امام الهدى وله مصنفات منها كتاب التوحيد
وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الأدلة للسكعي وكتاب بيان وهم المعتزلة وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب
لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصنيف من سبقه في ذلك الفن وله غير ذلك وكانت وفاته سنة ثلاث
وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل وقبره بسمرقند كذا وجد بخط الحافظ قطب
الدين عبد الكريم بن المنير الحلبي الحنفي ووجدت في بعض المصاحف زيادة محمد بن محمود وبالانصاري
في نسبه فان صح ذلك فلا ريب فيه فانه ناصر السنة وقامع البدعة وحجج الشريعة كما أن كنيته تدل على
ذلك أيضا ووجدت في كلام بعض الاجلاء من شيوخ الطريقة انه كان مهدي هذه الامة في وقته
ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن اسحق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز وما شيخه
المذكور أبو نصر العياضي الذي تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر
ابن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الانصاري الفقيه السمرقندي ذكره الادريسي
في تاريخ سمرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد يضاهيه عمله وورعه وجلالته وشهامته
الى ان استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي وله ولدان
فقيهان فاضلان أبو بكر محمد وأبو أحمد ومن مشايخ الماتريدي نصير بن يحيى البلخي ويقال نصر
بكرامات سنة ثمان وستين ومائتين ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي قاضي الري ترجمه
الذهبي في الميزان وقال حدث عن وكيع وطبقته وقد تقدم ذكره في الباب السادس من كتاب العلم
في قصة دخول حاتم الاصم عليه فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم
تفقهوا على الامام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن
الحسن وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي
وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن أربعين عن
الامام أبي حنيفة قال ابن البياض من علمائنا وليس الماتريدي من أتباع الأشعري لكونه أول من
أظهر مذهب أهل السنة كما ظن لان الماتريدي مفصل لمذهب الامام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين
قبل الأشعري مذهب أهل السنة فلا يخلو زمان من القائمين بنصرة الدين واطهاره كما في التبصرة
النسفية وكيف لا وقد سبقه أيضا في ذلك الامام أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب
وأصحاب ومخالفات للعنفية لا تبلغ عشر مسائل كافي سبر الظهيرة والامام أبو العباس أحمد بن ابراهيم
القلانسي الرازي وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب وألف الامام ابن فورك كتاب اختلاف الشيخين
القلانسي والأشعري كافي التبصرة النسفية اه قلت اما عبدالله بن سعيد القطان فهو أبو محمد المعروف
بابن كلاب بالضم والتشديد ويقال فيه عبدالله بن محمد أيضا أحد الأئمة المشككين ووفاته بعد الأربعين

ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي وابن النجار في تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة كان يقول ان صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفسي وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما ائمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسب له لا يذكر لعله لتلك المقالة أولان المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية أعني مثبتى الصفات لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرت بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وانما وجدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قدما فاني يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلمى أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببنيانه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتضحق الى الآن شيئا وان تحققت شيئا ألحقته ان شاء الله فأت الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلاهما اسم جده أو لقب جده وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيى بن سعيد القطان جده فروخ وهو من موالى تميم ولم أر من ذكر له أخا اسمه عبد الله ولم يأت بهذه الغريبة الا والد الفخر فيحتاج الى متابعة قوية والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أي الأشعري كافي التبصرة النسفية والذي يظهر أن صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصر لابن فورك ولا يد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

(الفصل الثاني) اذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية قال الحلي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبو الحسن الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أي طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققين من الفريقين لا ينسب أحدهما الاخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحناجب اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقده واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو في لمية ما هنالك وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف الأول أهل الحديث ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية أعني الكتاب والسنة والاجماع الثانية أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الاشعرية والحنفية وشيخ الاشعرية أبو الحسن الأشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطاب

يتوقف السمع عليه وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها
 واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسألة التكوين ومسألة التقليد الثالثة أهل الوجدان
 والكشف وهم الصوفية ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والالهام في النهاية
 اه وليعلم أن كلا من الامامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما وجزاهما عن الاسلام خيرا لم يدعا
 من عندهما رأيا ولم يشتقا مذهباً انما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي ومادلت عليه والثاني قام
 بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة ومادلت عليه وناظر كل منهما ذوى البدع والضلالات حتى انقطعوا
 ولولا منهزمين وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة اليه فالانساب اليهما
 انما هو باعتبار ان كلا منهما عقد على طريق السلف نطقاً وتمسكاً وأقام الحجج والبراهين عليه فصار
 المقتدى به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعرياً وماتريدياً وذكر العزيز بن عبد السلام أن عقيدة
 الأشعري اجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره
 شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري وأقر، على ذلك التقى
 السبكي فيما نقله عنه ولده التاج وفي كلام عبد الله الميورقي المتقدم بذكره ما ذهبه أهل السنة من
 المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الأشعري يناضلون ويحجته بحجته ثم قال ولم
 يكن أبو الحسن أول منسلكهم بلسان أهل السنة انما جرى على سنن غيره أو على نصرة مذهب معروف
 فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرد به ألا ترى أن مذهب أهل المدينة
 تسبب الى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي ومالك انما جرى على سنن من كان
 قبله وكان كثير الاتباع لهم الا انه لما زاد المذهب بيانا وبسطاً عزي اليه كذلك أبو الحسن الأشعري
 لا فرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتوابعه في نصرته ثم عدد خلقاً من أئمة
 المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الأشعري ويبدعون من خالفه اه قال التاج المالكية أخص
 الناس بالأشعري اذ لا تحفظ مالكا غير أشعري ويحفظ من غيرهم طوائف جنحوا انما الى اعتزال أو الى
 تشبيه وان كان من جنح الى هذين من رعا الفرق وذكر ابن عساكر في التبيين أبا العباس الحنفي يعرف
 بقاضي العسكرو وصفه بأنه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وحكى عنه جملة من
 كلامه فمن قوله وجدت لأبي الحسن الأشعري كتباً كثيرة في هذا الفن يعني أصول الدين وهو قريب
 من مائتي كتاب والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الأشعري كتاباً كبيراً تصحيح مذهب
 المعتزلة فإنه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله ضلالتهم فبان عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتاباً ناقضاً
 صنف للمعتزلة وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن وصنف أصحاب الشافعي
 كتباً كثيرة على وفق ما ذهب اليه الأشعري الا ان بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا
 الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها فمن وقف على المسائل التي أخطأ
 فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل
 السنة والجماعة ونظروا فيها

(ذكر البحث عن تحقيق ذلك)

قال التاج السبكي سمعت الشيخ الإمام الوالد يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقد الأشعري
 لا يخالف الا في ثلاث مسائل اه قلت وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة فهو
 معاصر لأبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي ثم قال التاج السبكي وأنا أعلم أن المالكية
 كلهم أشاعرة لا استثنى أحداً والشافعية غالبهم أشاعرة لا استثنى الا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال

من لا يعبا الله به والحنفية أكثرهم أشاعرة أعني يعتقدون عقيدة الأشعرى لا يخرج منهم الا من
لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة لا يخرج منهم الا من لحق بأهل التجسيم
وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي فوجدت
الامر على ما قال الشيخ الامام الوالد وعقيدة الطحاوي زعم انها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد
ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها
معنوية ستة مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم منها
تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غني عن
التصريح لوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الاصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون
على ترك تكفير بعضهم بعضا يجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق فانهم حين
اختلفت بهم مستشعرات الاهواء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه ممن خالفه فرضا قال التاج
السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما ولكن
الكلام بتقدير الصحة ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضمت اليها مسائل اختلفت الاشاعرة
فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول العقيدة ودعواهم انهم أجمعون على السنة وقد ولع كثير من
الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الحنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي
الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقيم في بلاد كبلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين
وسبعمائة وأقام يلزم حلقتي نحو عام ونصف ولم أرفق من جاء من العجم في هذا الزمان افضل منه ولا
أدين وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه

الورد خذك صبيغ من انسان * أم في الحدود شقائق النعمان
والسيف لحظك سل من أجفان * فسطا كشل مهند وسنان
بأنه ما خلقت لحاظك باطلا * وسدى تعالى الله عن بطلان
وكذلك عقلك لم يركب يا أنى * عبثا وودع داخل الجثمانى
لكن لبعد أولشقى مؤمن * أو كافر فبنو الورى صنفان
كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجثمانى
واعلم بأن الحق ما كانت عليه * صحابة المبعوث من عدنان
قد زهو الرحمن عن شبه وقد * دانوا بما قد جاء في القرآن
ومضوا على خير وما عقدوا * مجالس في صفات الخالق الديان
وأنت على أعقابهم علماءنا * غرسوا ثمارا يجتنبها الجاني
كالشافعي ومالك وكأحمد * وأبي حنيفة والرضي سفيان
وكشل اسحق وداود ومن * يقفو طرائقهم من الاعيان
وأى أبو الحسن الامام الأشعرى * مينا للحق اى بيان
ومناضلا عليه أولئك الا * سلاف بالخير والاعتقان
ما ان يخالف مالك والشافعي * وأحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولهم ويزيده * حسنا وتحققا وفضل بيان

ومنها

ومنها والكل معتقدون أن الهنا * متوحد فرد قديم داني * حى عليم قادر متكلم
عال ولا يعنى علو مكان * باق له سمع وبصار يرى * د جميع ما يجري من الانسان
الى أن قال يا صاح ان عقيدة النعمان * ن والأشعرى حقيقة الايمان

كلاهما والله صاحب سنة * جهدى نبي الله مقتديان * لا ذاب يدع ذا ولا هذا وان
تحتسب سواء وهمت في الحسبان * من قال ان أبا حنيفة مبدع * رأيا فذلك قائل الهذيان
أوطن ان الاشعري مبدع * فلقد أساء وباء بالخسران * كل امام مقتدى ذو سنة
كالسيف مساو لا على الشيطان * والخلف بينهما قليل أمره * سهل بلا بدع ولا كفران
فما يقل من المسائل عده * ويهون عند تطاعن الاقران * ولقد يؤل خلافها المالى
لفظ كالاستثناء في الايمان * وكنعمان السعيد يضل أو * يشقى ونعمة كافر خوان

الاشعري يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقاً والاشعري يقول السعيد من كتب
في بطن أمه سعيداً والشقي من كتب في بطن أمه شقيلاً لا يتبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيداً ثم
ينقلب والعياذ بالله شقياً وبالعكس والاشعري يقول ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استدراج
وأبو حنيفة يقول عليه نعمة ووافقه من الاشاعرة أبو بكر الباقلاني فهو مع الحنفية في هذه كما ما تريد
معنا في مسألة الاستثناء ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت الى الاشعري فيها انكار الرسالة بعد
الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسألة الرضا والارادة وقال
فاعلم ان المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما وعن الاشعري افتراقهما وقيل ان أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد
فيهما بل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده وعند أكثر
الاشاعرة على ما يعزى الى أبي حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ محيي الدين
النووي رحمه الله تعالى قال هما شيء واحد ولكن أنالا اختار ذلك والحق عندى انهما مظهران كاهو
منصوص الشيخ أبي الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيري
ذلك في رسالته شكايه أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذلك كسب الاشعري وانه * صعب ولكن قام بالبرهان
من لم يقل بالكسب مال الى اعترا * ل أو مقال الجهرى الطغيان

كسب الاشعري كما هو مقرر في مكانه انه يضطر اليه من ينكر خلق الافعال وكون العبد مجبراً والاول
اعتزال والثاني جبر فكل أحديشيت واسطة لكن يعسر التعبير عنها وتناولها بالفرق بين حركة
المرتعش والمختار وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والذي تحرروا
لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار
ليكونه منطوق القرآن والقوم أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار بقدرة العبد وللقاضي أبي بكر مذهب
يزيد على مذهب الاشعري فاعله رأى القوم ولا امام الحرمين والغزالي مذهب يزيد على المذهبين جميعاً
ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفنا ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة
الطحاوى لم تشتمل الا على ثلاث ولكنا نحن جمعنا الثلاث الاخر من كلام القوم أولها ان الرب تعالى له
عندنا أن يعذب الطائعين ويشيب العاصين كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ولا يجزع عليه في ملكه
ولا داعي له الى فعله وعندهم يجب تعذيب العاصي وانابة المطيع ويمتنع العكس

ووجوب معرفة الاله الاشعري * يقول ذلك بشرعة الديان
والعقل ليس بما كمل لكن له الا * دراك لاحكم على الحيوان
وقضوا بان العقل يوجهها وفي * كتب الفروع لعصينا وجهان
وبأن أوصاف الفعـال قديمة * ليست بحادثة على الحدثان
وبأن مكتوب المصاحف منزل * عين الكلام لمنزل القرآن
وبالعص أنكر ذافان يصدق فقد * ذهبت من التعداد مسئلتان

هذى ومسئلة الارادة قبلها * امران فيما قال مكذوبان
وكما انتفى هيا ذلك عنهم هكذا * عنا انتفى مما يقال اثنان
قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا يستطيع فتى من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العسرا * ق وجهه الاسلام ذو الاتقان
(مسئلة) تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وجهه الاسلام
الغزالي وابن دقيق العيد

قالوا وتمتنع الصغار من نيبسى لاله وعندنا قولان * والمنع مروى عن الاستاذ وال
سقاى عياض وهو ذور حان * وبه أقول وكان مذهب والدى * رفعا لربتهم عن النقصان
والاشعري امامنا لكننا * فى ذنا مخالفه بكل لسان
الى أن قال هذا الامام وقبله السقاى يقولان البقا الحقيقة الرحمان
وهما كبير الاشعرية وهو قاف * ل يراى فى الذات للامكان * والشيخ والاستاذ متفقان فى
عقد وفى أشياء مختلفان * وكذا ابن فورك الشهيد وجهه الا * سلام خصم الانك والبتهان
وابن الخطيب وقوله ان الوجو * د ي زيد وهو الاشعري الثانى
والاختلاف فى الاسم هل هو الشمس سمي واحد لاثنتان أو غيران
والاشعرية بينهم خلف اذا * عدت مسائله على الانسان
بلغت مئين وكلهم ذو سنة * أخذت عن المبعوث من عدنان
وكذلك أهل الرأى مع أهل الحد * يث فى الاعتقاد الحق متفقان
وما ان يكفر بعضهم بعضا ولا * أزرى عليه وسامه بهوان
الا الذين يعزل عنهم فهم * فيه تفتت عنهم الفتان
هذا الصواب فلا تظن غيره * واعقد عليه بخنصر وبنان

ومنها

وهى طويلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالى وأما التفصيل فى المسائل المختلف فيها بين
الفريقين فانها بلغت خمسين مسئلة وسأذكرها فى فصل يخص به وهذه القصيدة على وزن قصيدة لابن
زفيل رجل من الحنابلة وهى ستة آلاف بيت رد فيها على الاشعري وغيره من أئمة السنة وجعلهم جهمية
نارة وكفار أخرى وقد رد عليها شيخ الاسلام التقي السبكي فى كتاب سماه السيف الصقيل ونحن نورد منه
ما ذكر فى مقدمته فى الجمل النافعة المفيدة وما أطن ولده التاج أراد فى قصيدته المذكورة
كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسمان

الاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زفيل
ان كنت كاذبة الذى حدثنى * فعليسا اثم الكاذب الفتان
جهم بن صفوان وشيعته الاولى * بخدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى * والعرش أخلاوه من الرحمان
والعبد عندهم فليس بفاعل * بل فعلة كتحرك الرجفان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ اتقى الدين السبكي فى شرحه على هذه القصيدة لا تستغل من العلوم الالهية
ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة ويتجنب علم
الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظر فى كلامه وليس على العقائد أضر
من شين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما فى الحقيقة علم واحد وهو العلم الالهى لكن اليونان
طلبوه مجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافترقوا ثلاث فرق احدها غلب عليها جانب العقل

وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامر ان عندها وهم الاشعرية
 وجبى الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة اما خطا في بعضه واما سقوط هيبه والسلام من ذلك كله ما كان
 عليه العصاة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضى الله عنه
 ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال في الفقه وهو طريق السلامة ولو بقي الناس
 على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جلة لكن حدث بدع
 اوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن ترى بغيرها قلوب المهتدين والفرقة
 الاشعرية هم المتوسطون في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الخنابلة
 وسائر الناس وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ثم انحدروا
 وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما خولة المتكلمين
 من أهل الاسلام والاشعرية أعد لهم ما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح وأما
 الحكمة اليونانية فالناس مكتفون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ويحجبونها للاسلام
 وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى أجداد أجد مبرأ منهم وسبب نسبتهم اليه انه قام في
 دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضى الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا وهذا
 الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستنذلين
 ليس لهم رأس ولا من يناظر وانما في كل وقت لهم ثورات ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكفي الله تعالى
 شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم
 ولا سيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يقولون بالحديث
 ولقد كان أفضل المحدثين زمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم يحضرون مجلسه وكان
 ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستنذلين غاية الذلة ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء
 واطلاع ولم يجد شيخا يهديه وهو على مذهبهم وهو جسر متجرد لتقرير مذهبه ويجد أمور بعيدة
 فيحسارته ياتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى مازال فاعلا وان
 التسلسل ليس بحال فيما مضى كما هو فيمالياتى وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم
 يقتصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال
 ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنت لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حبسه
 الحبس الطويل فحبسه السلطان ومنعه من الكتابة في الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات في الحبس
 ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك الى الناس سرا ويكتم جهرا فم الضرر
 بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره وزعم
 بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في علم الكلام الذي ينهى العلماء
 من النظر فيه لو كان حقا وفي تقرير العقائد الباطلة فيه وبرع بما وزىء على ذلك وهي جل العوام
 على تكفير كل من سواه وسوى طائفته فهذه ثلاثة أمور هي مجامع ما تضمنته هذه القصيدة والاول من
 الثلاثة حرام لان النهي عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فيما تدعو الحاجة الى الرد على المبتدعة فيه
 فهو نهى تحريم فيما لا تدعو الحاجة اليه فكيف فيما هو باطل والثاني من العلماء مختلفون في التكفير
 به ولم ينته الى هذا الحد أجمع هذه المبالغة في بقاء الخلاف فيه نظر وأما الثالث فحين نعلم بالقطع ان
 هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الخنابلة مسلمون وليسوا بكافرين
 فالقول بأن جميعهم كفار وجل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال
 المسلم لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما ولضرورة أوجب بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

اقتضى انه ييوس بها أحدهما فيكون القائل هو الذي بامهاتم حتى ودامام الحرمين على السجري وأطال في
العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذكور ولا في لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم وله محل
غير هذا والله أعلم

*(الفصل الثالث في تفصيل ما أجمل آنفا من ذكر المسائل المختلف فيها بين الأشاعرة والماتريدية ليكون
المطلع لها على بصيرة)* أعلم أنه تقدم النقل عن التقي السبكي ان الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل
فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي وزاد ولد التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية
وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفي في كتابه نظم الفرائد وجع الفوائد أربعين
مسئلة براهينها وجمعها وأطال الكلام فيها جاد وكذا العلامة ملا علي القاري في شرح الفقه الاكبر وذكر
العلامة ابن البيضا في كتابه اشارات الارام من عبارات الامام حسين مسئلة ولنقتصر على ايراد عبارته
لاختصارها وجمعها ما استنت من الاقوال قال رحمه الله تعالى فن الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية
الوجود والوجود عين الذات في التحقيق واختاره الأشعري خلافا لهم والاسم اذا أريد به المدلول عين المسمى
ولا ينقسم كالصفات الى ماهو عين والى ماهو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم ويعرف
الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كافي المناشئ للامدى وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية
هي التسكين أي مبدأ الانحراج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحرث المحاسبي كما
في معالم السنن للخطابي والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاذ وكثير
منهم والسمع بلا جرح صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي وكثير منهم وليس ادراك
الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى وليس احساس الشيء باحدى الخواس الخمس علمابه
بل آله والعقل ليس علمابه بعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال
معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق
الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لامر البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق
المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده اجالا عقليا أي يعلم به حكم
الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كافي التوضيح وغيره لا لايجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا
كما زعمته المعتزلة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي واختار ذلك الامام
القنزال شاشي والصيرفي والحلي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدمهم كافي
القواطع للامام أبي المنظر السمعاني الشافعي والكشاف الكبير وهو مختار الامام القلانسي كافي التبصرة
البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره
المذكورون والقبح والحسن بمعنى الامر والنهي لحكمة الامر الناهي والحسن بمعنى كون الفعل بحيث
يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة جيدة والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك لما يتصور أن يفعله
الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كافي التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو
حسن اجاعا ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر
عقلا لما فاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كافي التنزيهات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم
القدرة أو الشرط واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كافي التبصرة وأبو حامد الاسفرايني كافي
شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم
الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم كافي كاشف الطوابع ولا تؤول
المتشابهات ويقوض أمرها الى الله تعالى مع التنزيه عن ارادة طواهرها واختاره مالك والشافعي
وابن حنبل والحرث المحاسبي والقنطاني والقلانسي كافي التبصرة البغدادية ولا يسمع الكلام المنفسي

بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كافي التبصرة لابي المغين النسفي والنفسى ما ذكره الله عز وجل
 في الازل بلا صوت ولا حرف كافي الارشاد للامام ابي الحسن الرستغني وهو مذهب السلف كافي نهاية
 الاقدام وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري كافي المناجح وكثير من الاشاعرة كافي الصحائف والرؤيا
 نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهده بمثاله كافي التأويلات الماتريدية والتيسير
 واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي والدليل النقلي يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد
 بطرق متعددة وقرائن متضمنة واختاره صاحب الابكار والمقاصد وكثير من المتقدمين والمجتهدين بمعنى
 الاستحسان لا مطلق الارادة فلا يتعلق بغير الطاقة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البدل
 واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كافي التبصرة البغدادية وكثير منهم كافي شرح المواقف
 واختار العبد مؤثر القدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب لامقارنة الاختيار بل تأثير أصلا واختاره
 الباقلاني كافي المواقف وهو مذهب السلف كافي المنطوقة للمحقق الرغوى واختاره الاستاذ أبو اسحق
 الاسفرائيني وامام الحرمين في قوله الاخيران اختياره مؤثر في المراتب معاونة قدرة الله تعالى ولا تجتمع القدرتان
 المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المعادلة بالمساواة من وجه يقوى التماثلان فيه وان
 لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الايمان أى التصديق بالبالغ حق الجزم واختاره امام الحرمين
 والرازي والآتدي والنووي كافي شرح السبكي وغيره وليس مشككا متفاوت الا في اذقوة وضعف افانه
 في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعنى في الايمان كافي التعديل والمسامرة
 على ما اختاره الاشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كافي المسامرة وغيره والتفاوت في العصر الاول بزيادة
 المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الاشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان الثاني عن العمران
 تقاميد للمخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطاني والمحاسبي والكرايسى والقلانسي كافي التبصرة
 البغدادية ولا استثناء في الايمان بوجود اعتبار الحال لايعامه الشك ولو باعتبار المسائل واختاره الباقلاني
 وابن مجاهد كافي التبصرة البغدادية والشقي في الحال قد يسعد واختاره الباقلاني كافي شرح السبكي وينعم
 الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل قوبة اليأس واختاره كثير منهم كافي شرح المقاصد
 والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكاثر قطعا واختاره الاستاذ قال النووي وهو مذهب
 المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب
 والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقطاني والاستاذ أبو اسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم
 كافي الكشف الكبير وتصح امامة المفضول واختاره الباقلاني وكثير منهم كافي المواقف وبالموت يحصل
 الخروج للروح والارهاق لا قطع البقاء فهو وجودى كافي التبصرة النسفية واختاره القلانسي كافي
 التبصرة البغدادية والاعراض لا تعاد واختاره القلانسي وهو أحد الروايتين عن الاشعري كافي المواقف
 فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب اليه جمهور الماتريدية وخالفهم فيه جمهور
 الاشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الامام أبي حنيفة ومستفادها منه امان العبارة أو الاشارة أو الدلالة
 أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبر أكثرها في الرواية والله أعلم

(الفصل الرابع) هذه المسائل التي تلقاها الامامان الاشعري والماتريدي هي أصول الاثمة رجعهم
 الله تعالى فالاشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الامامين مالك والشافعي أخذ ذلك بوسائط فايدها
 وهذبها والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الامام أبي حنيفة وهي في خمسة كتب الفقه الاكبر والرسالة
 والفقه الاوسط وكتاب العلم والمتعلم والوصية نسبت الى الامام واختلف في ذلك كثير افنهم من ينسكرونها
 الى الامام مطلقا وانما ليست من عمله ومنهم من ينسبها الى محمد بن يوسف البخاري المكنى بابي حنيفة وهذا
 قول المعتزلة لماسفيهم ابطال نصوصهم الزائفة وادعائهم كون الامام منهم كافي المناقب السكردرية وهذا

كذب منهم على الامام فانه رضى الله عنه وصاحبه اول من تسلم في اصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الاولى في التبصرة البغدادية اول متسكمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة أهل السنة وقدناظر فرقة الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية وكانت دعائهم بالبصرة فساقر اليها نيفا وعشرين مرة وفضهم بالدلة الباهرة وبلغ في الكلام الى انه كان المشار اليه بين الانام واقتفى به تلامذته الاعلام اه وفي مناقب الكردري عن خالد بن زيد العمري انه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وجاد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أي الزموا المخالفين وهم أئمة العلم وعن الامام أبي عبد الله الصمري ان الامام أبا حنيفة كان متسكما هذه الامة في زمانه وفقههم في الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الامام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي فنهج الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة كسهميل بن جاد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبي منصور الماتريدي فن عزاهن الى الامام صح لكون تلك المسائل من املائه ومن عزاهن الى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقة أو بمن هو بعدهم صح لكونها من جمعه ونظير ذلك المسند المنسوب للامام الشافعي فانه من تخرج أبي عمر ومحمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابوري والابن العباس الاصم من أصول الشافعي ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمدها في ذلك نفر الاسلام على بن محمد البردوي قد ذكر في أول أصوله جملة من الفقه الاكبر وكتاب العالم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين السغني والشامل للقوام الاتقاني والشافعي لجلال الدين الكولاني وبيان الاصول للقوام السكاسكي والبرهان للتجاري والكشف لعلاء الدين التجاري والتقرير لأكمل الدين الباري وذكر الرسالة بتمامها في أوخر خزنة الاكمل للهمداني وذكرها الامام الناطقي في الاجناس وذكر كثير من مسائل كتاب العالم في المناقب للامام نجم الدين النسفي وللخوارزمي والكشف لابي محمد الحارثي الحافظ وبعضها في نكاح أهل الكتاب في المحيط البرهاني وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر شيخ الاسلام محمد بن اليباس في فتاويه وابن الهمام في المسامرة وذكر بعض مسائل الفقه الاوسط الامام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار والناطقي في الاجناس والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وأبو جعفر الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي وأبو المحاسن محمود القونوي في شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحا نفيسا وذكر الوصية بتمامها الامام صارم المصري في نظم الجمان ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسامرة وشرحها الشيخ أكمال الدين الباري فقد ذكر خلا من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها في نحو ثلاثين كتابا من كتب الأئمة وهذا القدر كاف في تلقى الامة لها بالقبول والله أعلم

*(الفصل الخامس) قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادئ ومسائل اذ بهتانوعت العلوم وتمايزت في الفهوم ثم من المعلوم ان الناظرين في هذا الشأن أعنى علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين فمنهم من نظر نظرا عاما في المعلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا بالذات العلم بواجب الوجود ومنهم من نظر نظرا خاصا وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصل الى ذلك اجمالا وتفصيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثاني يسمى بعلم العقائد

وهذا مندرج تحت الأول اندراج الاختصاص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التي نحصل من الأول أكثر
لشمولها لشؤون الواجب وأحوال الممكن ولذلك حدها العلم بأنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال
الممكنات من حيث المبدأ أو المعاد وما يعم قصد التحقيق وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عبادنا باعتقاده فقط كما
في هذه العقيدة بمعنى عقيدة ابن الحاجب والنسفية والمعم وغيرها ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر
طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصر وأعلى تحصيل العقائد من غير نظر
في العالم بنظر المتكلم بل اقتصر وأعلى المبادئ السمعية وما قرب من المبادئ العقلية ولذلك يجد هذا العلم بأنه
العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني فعن قاطع يخرج التقليد وعقلي
يدخل المتكلم وسمعي يدخل المحدث ووجداني يدخل الصوفي وما حده المحقق سعد الدين الكلام حيث
قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية فحده باعتبار المقصود منه والافهو مشكل لا مكان
ورود منع الجسيع وإذا تقرره هذا فنقول لا يكتفي في معرفة موضوع هذا العلم أعني علم العقائد ومبادئه
معرفة موضوع الكلام ومبادئه فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات
الواجب إذا الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعني صفاته وأفعاله وكل ما يبحث في علم
عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم بل في علم آخر
ومن المعلوم أن العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لا نأقول نمنع أن موضوع
كل علم إنما يتبين وجوده في غيره ولئن سلمنا ذلك فممنع أن صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم بل وجوده
بديهي والمذكور إنما هو على جهة التنبيه قال تعالى في الله شك وهذا قال جماعة من المحققين كابن
البناعي مراسيمه وأنه مبين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كإنه بناء عليه وأما مسائله
فكل ما جعل الشرع العلم به إيماناً والجهل به كفراً وابتداعاً وأما مبادئه فالقواطع العقلية والسمعية
والادراكات الوجدانية والحسية

* (الفصل السادس) * اعلم أنه قد اختلف أهل الفن على ألفاظ فيما بينهم فلا بد في ابتداء التعليم من
تعلمها ولنذكر هنا مشاهيرها فنحن العالم وهو ما نصب علماء على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة فن
ثم تعددت العوالم فيقال عالم الإنسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كإنه عليه صاحب الكشف ولما
كان منشأ التسمية في الجميع العلامة وكانت في مجموع العوالم أجلي وأوضح خص المتكلمون العالم بحملته
بما سوى واجب الوجود تغليباً واقتصاراً لأنه تعالى يعلم به من حيث أسمائه وصفاته وينقسم العالم
أيضاً على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الإنسان لأنه مخلوق على هيئة
العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير ومنها الجوهر وهو ممكن قائم بنفسه هذا عند
المتكلمين وينقسم إلى قسمين فرد وهو المالا ينقسم حساً ولا وهما ولا عقلاً وجسم وأقل ما تركب منه
الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لافي موضوع وهو مختصر في خمسة
هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لأنه إما أن يكون مجرداً أولاً والأول مالا يتعلق بالبدن تعلق تدبير
وتصرف أو يتعلق بالأول العقل والثاني النفس وغير المجرد ما مركب أولاً والأول الجسم والثاني إما حال
أو محل الأول الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني كالقول
والنفوس المجردة وإلى بسيط جسماني كالعناصر وإلى مركب في العقل دون الخارج كالمهيات الجوهرية
المركبة من الجنس والفصل وإلى مركب منهما كالولدات والممكن مالا يقتضي وجوداً ولا عدماً لذاته
والممكن بالذات ما يقتضي لذاته عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز
شيء آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به ومنها العرض وهو في مقابلة الجوهر هو
الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بالغير هو أن يكون تابعاً في تحيزه لتحيز غيره ومن ثم امتنع قيام العرض

بالعرض عند المتكلم وقد يقال القيام بالغير هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشموله قيام
الصفات الازلية دون الاول اذ هو مختص بالحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المتكلمين الى أحد
وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين على خلاف في ذلك راجع في محله
(الفصل السابع) اعلم ان الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد على قسمين منهم من
يخلطها من ذكر الادلة بالكلية كما فعل النسفي وابن الحاجب والمصنف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة
هنا وكذا في الاربعين والعشرين عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضب الادلة اقتضابا كما فعل امام الحرمين
في اللمع وابن القشيري في التذكرة الشرقية والمصنف في الرسالة القدسية وهي التي بعدها المختصرة
وغيرهم والاولون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الادلة ونهوا على انه لا بد من تحصيلها بالقاطع وتركوها
قابلة للجميع حتى يمكن تبيينها بأي طريق من الطرق الثلاثة التي هي طريقة أهل الحديث وطريقة
أهل النظر الشاملة للاشاعة والماتريدية وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التي قدمها
المصنف في هذا الكتاب وأهمل فيها الادلة بالكلية تعريضا بذلك فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب
الامكان ولكن فلتعلم ان الوجدان الالهائي حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه ولكن ننبه
عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة
نقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا نتعرض لخلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان
ذكرهم عنع المقصود يشوش على المقصود به تمت المقدمة بما فيها ونرجع الى المقصود من كلام المصنف
ونقول قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن علي بن أبي
القاسم ابن أبي هريرة الاسطرابي الصوفي الشافعي بدمشق قال سمعت الامام الاوحد زين القراء جمال
الحرم أبا الفتح عامر بن نجاش عامر الساري بمكة حرسها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فيها
بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمس مائة وكان في نوع تكسر ودوران رأس
بحيث اني لا قدر ان أقف أو اجلس لشدة ما في فكنت أطلب موضعا أستريح فيه ساعة على جنبتي فرأيت
باب بيت الجماعة للرباط الرامشي عند باب العروة مفتوحا فقصده ودخلت فيه ووقعت على جنبتي الايمن
بحذاء الكعبة المشرفة ففترشايدى تحت خدي لكيلا يأخذني النوم فتشقت طهارتي فاذا رجلا من أهل
البدعة معروف بهاجاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت وأخرج لويحما من جيبه أظنه كان من الجيرة وعليه
كتابة فقبله ووضعه بين يديه وصلى صلاة طويلة من سلاطيديه فيها على عادتهم وكان يسجد على ذلك اللوح
في كل مرة واذا فرغ من صلاته سجد عليه وأطال فيه وكان يعمل خدعه من الجانبين عليه ويتضرع في
الدعاء ثم رفع رأسه وقبله ووضعه على عينيه ثم قبله ثانيا وأدخله في جيبه كما كان قال فلما رأيت ذلك
كروته واستوحشت ذلك وقلت في نفسي ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا فيما بيننا ليخرجهم
بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة ومع هذا التفكر كنت أطرده النوم عن نفسي كي لا يأخذني فتفسد
طهارتي فبينما أنا كذلك اذ طرأ على النعاس وغلبني فكا في بين اليقظة والنوم فرأيت عرسا واسعة
فيها ناس كثيرون واقفون وفي يد كل واحد منهم كتاب مجلد تحلق كلهم على شخص فسألت الناس عن
حاله وعين في الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرؤا
مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصيحوا عليه قال فبينما أنا أنظر الى
القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة ويده كتاب قيل ان هذا هو الشافعي رضي الله عنه فدخل في وسط
الحلقة وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في جلاله وكماله متلبسا
بالثياب البيض المغسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زي أهل التصوف فرد
عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعي بين يديه وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قبل هو أبو حنيفة رضي الله عنه ويده كتاب فسلم وقعد يجنب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب الى ان لم يبق الا القليل وكل من يقرأ يقعد يجنب الآخر فلما فرغوا اذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة فيها ذكر عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرؤها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليه واحد ممن كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجوه وأخذ الكراريس من يده ورمى بها الى خارج الحلقة وطرده وأهانه قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيئاً تقدمت قليلاً وكان في يدي كتاب مجلد فناديت وقلت يا رسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وائش ذلك قلت يا رسول الله هو قواعد العقائد الذي صنعه الغزالي فأذنت لي في القراءة قال فقعدت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

* (كتاب قواعد العقائد * وفيه أربعة فصول) *

* (الفصل الأول * في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلتي الشهادة التي هي أحد مباني الاسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وذكر انه قرأ الخطبة والعقيدة حتى وصل الى قول الغزالي في العقيدة وانه تعالى بعث النبي الامي محمداً صلى الله عليه وسلم الى كافة العرب والعجم والاناس والجن قال فلما بلغت الى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال فالتفت الي وقال أين الغزالي فاذا بالغزالي كأنه واقف على الحائطة بين يديه فقال ها أنا ذا يا رسول الله وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناول يده العريزة والغزالي يقبل يده ويضع خديه عليها تبركاً به ويده العريزة المباركة ثم قعد قال فلما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر استبشاراً بقراءة أحد مثل ما كان بقراءة علي عليه قواعد العقائد ثم انتهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الاحوال والمشاهدات والكرامات فانها كانت نعمة جسيمة من الله تعالى سبها في آخر الزمان مع كثرة الاهواء فنسأل الله تعالى أن يشبنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اه قوله في ترجمة أي بيان عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة ثم نقل لتصميم القلب على ادراك التصوري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو ما يدين الانسان به واعتقده كذا عقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طريقته صلى الله عليه وسلم خاصة وكلنا الشهادة هي لاله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد مباني الاسلام اشارة الى حديث بنى الاسلام على خمس فذكر شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وقد تقدم الحديث وما فيه مفصلاً في كتاب العلم وانما اقتصر على هاتين الكلمتين لاشتمالهما على جميع مسائل التوحيد كما أشار له السنوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لاله الا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومقتضى اليه كل ماعداه الا الله ومعنى الألوهية استغناء الاله عن كل ماسواه واقتضى كل ماعداه اليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للعوادث والقيام بالنفس وجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سمعاً بصيراً متكاملًا وتنزهه عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شيء عليه فعلاً وتركاً وعن كون شيء من الممكنات يؤثر بقوة أودعها الله فيه واضدادها فحملتها ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الافتقار اثنان وعشرون عقيدة الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم ولوازمها وهي كونه حياً وقادراً ومريداً وعالمًا والوحدانية وحدوث العالم بأسره وان لا تأثير لشيء من الكائنات في أثرها بالطبيع واضدادها فحملتها اثنان وعشرون عقيدة ودخل تحت قولنا محمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسول والانبياء والامانة والتبليغ واضدادها والايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع

* (بسم الله الرحمن الرحيم)
* (كتاب قواعد العقائد
وفيه أربعة فصول)
(الفصل الاول) في ترجمة
عقيدة أهل السنة في كلتي
الشهادة التي هي أحد
مباني الاسلام فنقول
وبالله التوفيق الحمد لله
المبدئ المعيد الفعال لما
يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين وستين عقيدة منها خمسة عشر عقيدة تحت لا اله الا الله واثنتا عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ علي الطولوني المحدث من تقرر بر شيوخه سيدي علي الجزائري المغربي الحنفي رحمه الله تعالى قوله وبالله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى وفق الشيء وقدره وما وافقه وقال غيره هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه وقوله المبدئ المعيد قال المصنف في شرح أسماء الله الحسنى معناه الموجد ليكون الإيجاد إذا لم يكن مسبوقا بمثله سمي ابتداء وإذا كان مسبوقا بمثله سمي إعادة والله تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذي يحشرهم والأشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود اه وقال أبو منصور البغدادي أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدئ المعيد يبدأ الخلق ثم يعيده واختلفوا في تأويل ذلك فقال الجمهور يبدأ الخلق بإيجاده أولا على غير مثال سبق ويعيده بعد إفناؤه إياه كما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الأبدان ويعيدها تارة بعد تارة توكيدا للحجة الفعل لما يريد أي لا يمنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره وقال الفاعل معناه يفعل ما يريد على ما يراه لا يعترض عليه أحد ولا يغلبه غالب فيدخل أوليائه الجنة لا يمنع ممانع ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر ويهل العصاة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعاجل بعضهم بالعقوبة إذا شاء فهو يفعل ما يريد (ذي العرش) أي خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بسائر الاجسام سمي به لارتفاعه وقيل هو الفلك الاعلى والكبرى فلك الكواكب وورد في الحديث ما السموات السبع والارضون السبع في جنب الكرسي الا حلقة ملقاة في أرض فلا والكرسي عند العرش كذلك وقال الراغب عرش الله مما لا يعلمه البشر الا بالاسم وقال غيره العرش في الاصل سرر الملك فغير به عن ملكوت ربنا لانه ملك الملوكة واليه يشير قول البيضاوي وقيل المراد بالعرش الملك (المجيد) يحتمل أن يكون صفة للعرش ومجده علوه وعظمته أو صفة لله تعالى أي العظيم في ذاته وصفاته فانه واجب الوجود قام بالقدرة والحكمة ونقل مكن عن بعض انكار أن يكون المجيد نعتا للعرش لانه من صفات الله وهو ممنوع فان العرش قد وصف بالكرام في آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش أخذ بعنف وصوله ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنفه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربك لشديد فقال مضاعف عنفه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التؤدة في العفو وقوله ان بطش ربك لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به في غير موضع ولم يكفه ان ذكره باللفظ البطش حتى وصفه بالشدة وفي هذه الجمل إشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه شيء لانها دالة على أنه يفعل ما يريد (الهادي) أي المرشد فيقال هداها هداية إذا أرشده (صفوة العبيد) أي خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار والعبيد جمع العبيد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون بالطريق الواضح وكذلك المنهاج والمنهج وقد نصح الطريق من حد منع فهو جاد وضوح واستبان وأنهمج بالالف مثله (الرشيد) أي المستقيم المصلح (والمسلك السديد) من السداد وهو كل ما يسديه الخلل والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أي على العبيد (بعد شهادة التوحيد) الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار والبيان والحكم والاعلام والتوحيد مصدر وحده إذا وقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحراسة) أي حفظ وصيانة (عقائدهم) التي عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أي شبهات (التشكيك والترديد) أي إيقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والتصديق علم ان كان حزما ومطابقا عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان مطابق لغير موجب ويصمى تقليدا وظن ان لم يحزم بها وكان راجحا (السايق لهم) بمحض عنايته (الى اتباع) طريقة (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

اذى لعرش المجيد والبطش
الشديد الهادي صفوة
العبيد الى المنهج الرشيد
والمسلك السديد المنعم
عليهم بعد شهادة التوحيد
بحراسة عقائدهم عن
ظلمات التشكيك والترديد
السايق لهم الى اتباع رسوله
المصطفى

المختار صلى الله عليه وسلم (واقفاء) أي اتباع (أنا رصبيه) جمع صاحب كركب وراكب وهم الذين
تشرّفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الأحكام عنه (الأكرمين المكرمين) أي المعظمين المجلّين المفضلين
(بالتأييد) الإلهي (والتسديد) أي موافقة الصواب (المتجلى لهم) أي الظاهر لهم ومنه قوله تعالى فلما
تجلى ربه أي ظهر أمره (في ذاته) أي نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب إنما يستعمله
المتكلمون فيقولون ذات الشيء بالمعنى الذي ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر تارة ومضمرا
أخرى وينسكونه مقطوعا عن الإضافة ومعرفه ومعرفا بال فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجرونه
مجرى النفس نبيه عليه الراغب (وأفعاله) الإبداعية (بمحاسن أوصافه) جمع وصف هو والنعت مترادفان
وبعضهم جعل النعت أخص منه فلا يقال نعت الأفعالي هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الأول
والمحسن جمع حسن على غير قياس (التي لا يدركها) أدرا كما ينبغي ويليق (الامن) كان له قاب
واع متيقظ لتلقى أسرار تلك المحاسن بالانكشاف ثم (ألقى السمع) وهو شهيد (حاضر القلب وفي هذا
السياق من صريح إلى أنه لا يحيط مخلوق حق حقيقة ذات الخالق الإلهية والدهشة وأما اتساع المعرفة
والأدراك فأنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب
أنما هو في معرفة الأسماء والصفات فتأمل (المعرف أيهم في ذاته) تعريفا لا يشوبه شك ولا تردد
(أنه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء أن الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الأزهرى الفرق بين الواحد
والاحد في صفاته تعالى أن الاحد بنى لتفني ما يذكّر معه العدد والواحد اسم لفتح العدد وتقول ما أتاني
منهم واحد وجامع في منهم واحد والواحد بنى لانقطاع النظير وعوز المثل وقال بعضهم الواحد في الحقيقة
هو الشيء الذي لا جزء له ألبيته ثم يطلق في كل موجود حتى أنه ما من عدد الا ويصع وصفه فيقال عشرة
واحدة ومائة واحدة وقال الراغب الواحد لفظ مشترك يستعمل في ستة أوجه الأول ما كان واحدا في
الجنس أوفى النوع كقولنا الإنسان والفرس واحد وفي الجنس وزيد وعمرو واحد في النوع الثاني ما كان
واحدا بالاتصال أمان حيث الخلقة كقولنا شخص واحد وأمان حيث الصناعة كقولنا حرفه واحدة
الثالث ما كان واحد لعدم نظيره أما في الخلقة كقولنا الشمس واحدة وأمان في دعوى الفضيلة كقولنا
فلان واحد دهره مثل نسيم وحده الرابع ما كان واحدا لامتناع التجزئ فيه أما لصغره كالهباء وأما
لصلابته كاللحامس الخامس العبد أمانا لبدء الأعداد كقولنا واحد اثنان أو لبدء الخط كقولنا النقطة
الواحدة والوحدة في كلها عارضة قال وإذا وصف الله تعالى به فعمناه أنه لا يجزئ عليه التجزئ ولا التكثر
وقال المصنف في المقصد الاسمي الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى أما الذي لا يتجزأ فكالجواهر الواحد
الذي لا ينقسم فيقال أنه واحد بمعنى أنه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى أنه
يستحيل تعدد الانقسام في ذاته وأما الذي لا يثنى فهو الذي لا نظير له كالشمس مثلا فانها وإن كانت
قابلة للانقسام بالفعل بتجزئة في ذاتها لانها من قبيل الأجسام فهي لا نظير لها إلا أنه يمكن أن يكون
لها نظير فان كان في الوجود موجود ينفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفردا أو وحدة (لا شريك له)
أي لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا والعبد إنما يكون واحدا إذا لم
يكن له في أبناء جنسه نظير في خصلة من خصال الخير وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه وبالإضافة إلى
الوقت إذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثله وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على
الاطلاق إلا أنه عز وجل اه وذكر الشيخ أبو منصور البغدادي في الفرق بين الواحد والاحد أقوالا
منها قد تقدم ذكرها آنفا ومنها ما لم يذكر في ذلك قال بعض المتكلمين أنه واحد في ذاته أحدي
صفاته وقال آخرون أنه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بأنه الواحد يدل على
أوليته وأزليته لأن الواحد في العدد أول الأعداد والاحد في ذاته إشارة إلى توحده في صفاته وقال

واقفاء أنا رصبيه الأكرمين
المكرمين بالتأييد
والتسديد المتجلى لهم في
ذاته وأفعاله بمحاسن أوصافه
التي لا يدركها الا من ألقى
السمع وهو شهيد المعرف
أيهم أنه في ذاته واحد
لا شريك له

آخرون انه واحد بلا شريك في الصنع لانفراده بالخلق والاختراع ولذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا فتخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار أحد بنفي الابتداء والانتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما نفى الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بانه واحد ولم ينفى عن نفسه الابتداء والانتهاء ونفى التشبيه وصف نفسه بأنه أحد (فرد لامثل له) يطلق الفرد في أوصافه تعالى و يراد به انه يخالف الاشياء كلها في الازدواج المنبذ عليه بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين و قيل هو المستغنى عن كل شيء المنبذ عليه بقوله ان الله لغنى عن العالمين واذا قيل انه منفرد بوجدانيته فمعناه انه مستغنى عن كل تركيب وازدواج تنبذها على انه يخالف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أى معنى كان وهو أعم الالفاظ الموضوعه للمشابهة وسيأتى لذلك مزيد تحقيق * (تنبيه) * قال أبو منصور البغدادى قد أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصيرى من المعتزلة فانه زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظ الفرد على الواحد الذى يجوز أن يكون له زوج لانهم يقولون في العدد فرد وزوج وقد أجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه في قولهم يا واحد يا فرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع صحة معناه فيه لان الفرد هو الذى لا يتنصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شيء من الاجزاء والابعض ويلزم على قوله المتقدم أن لا يسموا الاله واحدا لان الحساب قروا الواحد بالاثنتين وأكثر منه فقالوا واحد واثنتان كما قالوا فرد وزوج (صمد لا ضده) قيل في الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذى لا يطعم روى ذلك عن الاعمش واستدل بقوله عز وجل وهو يطعم ولا يطعم وفي ذلك ابطال قول من زعم من النصارى ان عيسى عليه الصلاة والسلام اله وقال الله تعالى في عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كاتبا كاتبا كالان الطعام فبين ذلك أن الذى يأكل ويشرب لا يكون الها وفي ذلك دلالة على أن كل محتاج الى شيء فهو فقير الاله والاله هو الغنى عما سواه والقول الثانى أن الصمد هو الذى لا خوف له قاله السدى ففيه ابطال قول المشبهة من اليهود والهشامية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوفة وقالوا نصفه الاعلى مخوف ونصفه الاسفل مصمد كما ذهب اليه هشام وسالم فاخبر الله انه صمد ليس له خوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ما ذهب اليه اهل اللغة بلاختلاف أن الصمد السيد الذى انتهى اليه السؤدد والمعمود في النوائب الذى يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذى صمد له كل شيء أى قصد قصده وتأويل صمود الاشياء لله تعالى دلالة كل شيء عليه بانه الصانع الاحد القديم الماحد من عرفه قصده بالرغبة اليه والرغبة منه واقتصر المصنف في المقصد الاسنى من معانيه على الذى يصمد اليه في الخواص ويقصد اليه في الرغائب اذ ينتهى اليه منتهى السؤدد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده في مهمات دينهم ودنياهم وأجرى على لسانه ويده حوائج خلقه فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف لكن الصمد المطلق هو الذى يقصد اليه في جميع الخواص وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر في حقائق الاسماء الصمد هو الذى يلجأ ويقصد اليه في الخواص والنوائب فصمدية الحق من حيث انه مامن شيء الا عنده خزائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسام كلياتها ترجع الى العنلوية والسقلية والغيبية والشهادية والثبوتية والوجودية وكلها عند الحق ومفاتيحها بيده يفتحها لمن شاء اذا شاء بما شاء ثم أطال الكلام وقال ولما كانت الكفايات والافتقار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود فكل عين من أعيان الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر الابه ولذلك نمينا ان صمد في صلاتنا الى الشجرة صمدا وهو اشارة الى الغيرة الالهية وانه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز سلطانه اه بقى هنا شيء أشار له أبو منصور البغدادى وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذى انتهى اليه

فرد لامثل له صمد لا ضده

السودد فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يسمد اليه في النوائب كان من صفاته الفعلية وإذا قلنا انه الذي لا جوف له والذي لا ينطم كان من صفاته الازلية التي استحقها لنفسه وكان في الازل صمدا على هذا التأويل (منفرد لاندله) الانفراد والتفرد والفردية شيء واحد وليس المطاوعة في الانفراد مراداً هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها متفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لان المنفرد بانون قد منع اطلاقه عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادي قال وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد وفي معناه المتوحد والمنفرد ولذلك قال أصحابنا ان الاله متفرد بالالهية متوحد بالفردانية اه والذد بالكسر هو المثل المساوي وقيل هو أخص من المثل فان الذد هو المشارك للشيء في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في أي مشارك كان وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وقيل لا يقال الاله مثل المخالف المتساوي وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطالب النهي عن ان يجعل الله تعالى مثلاً على الاطلاق لانه لا يلزم من النهي عن الاخص النهي عن الاعم وقيل الذد هو النظير وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم ليس لله ند ولا ضد وقال في تفسيره انه نفى ما يسمد مسد ونفى ما ينافيه فدل ذلك على انهما غيران وقيل الذد الاشتراك في الجوهر والضد هو ان يعقب الشياطين المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزّه عن أن يكون له جوهر فاذا اضدله (قديم لا أول له) اشتهر وصف البارئ تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين ولم يرد في شيء من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد في بعض الادعية وأحسبها مأثورة يا قديم الاحسان قاله الراغب قلت قد أجمعت الامة على وصفه تعالى به وورد ذكره في بعض الاخبار التي ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين والخبر الذي ورد فيه ذكره هو ما أخبر به الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقيل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصري أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البردوي قراءة عليه وأنا أسمع بقاسيون أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيدلاني اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري أخبرنا أبو الرجا خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي حدثنا الاستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي أخبرنا أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر حدثنا عبد الله بن زيدان البجلي بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي حدثنا خالد بن مخلد حدثنا عبد العزيز بن حصين حدثني أيوب السخيتاني وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها كلها دخل الجنة فسألتها وذكروا فيها بعد الفتح القديم الوتر الفاخر الرازي واختلف في وصفه بأنه قديم فمنهم من قال استحقه لنفسه وبه قال أبو الحسن الأشعري فعلى هذا هو من صفة الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم بمعنى يقوم به وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الأشعري يقول ان القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم البارئ عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لا أول له والثاني تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا بمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود اذ كان موجوداً لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلاسي وهما من قدماء الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الاله سبحانه قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالماني

منفرد لاندله وانه واحد
قديم لا أول له

الازل بنفسه وسيأتي البحث في ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلى لا بداية له) الازل استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في جانب الماضي والازل ما ليس بمسبوق بالعدم ويقال ان أصله بزى منسوب الى قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا يزل ثم أبدلت الياء ألفا للخفض فقالوا أزلى كما قالوا في الرخ المنسوب الى ذي بزن أزنى والى يثرب نصل اثرى نقله الصغاني عن بعض أهل العلم والبداية بالكسر الابتداء وهى بالياء لغة الانصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أى في الخارج ولا بالعدم أى في الذهن لانها من جملة الاحوال عند القائل بها وهو زائد على الذات كما ذهب اليه الفخر الرازى والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب اليه الاشعري فجعله صفة للذات نظرا الى أنه ما توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة (أبدى لانها ية له) الابد استمرار الوجود في أزمنة ممتدة غير متناهية في الماضي وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان المعتمد الذى لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أنحص من الزمان والابدى ما لا يكون منعزلا والموجود ثلاثة أقسام لارباع لها أزلى أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال اذا ما ثبت قدمه استحالة عدمه (قيام لا انقطاع له) القيام فيقول قلبت الواو الاولى ياء لاجل الياء قبلها ثم أدغمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شئ والمعطى له مابه قوامه وقال أبو عبيد هو الدائم الذى لا يزول وقيل هو القائم بأمور الخلق ولا يجوز إطلاق هذه اللفظة على غير البارئ تعالى لما فيها من المبالغة كما ذكرنا ذلك في الرحمن وغيره وقال المصنف فى المقصد الاسنى لقيام هو الذى قوامه بذاته وقيام كل شئ به وليس ذلك الا الله تعالى فان الاشياء تنقسم الى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر الى محل كالأعراض والادوات فيقال فيها انها ليست قائمة بأنفسها أو الى ما لا يحتاج الى محل فيقال قائم بنفسه كالجواهر الا أن الجوهر وان استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطاً في وجوده فلا يكون قائماً بنفسه لانه يحتاج فى قوامه الى وجود غيره وان لم يتجفع مع ذلك الى محل فان كان موجوداً يكتفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقاً فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود الابه فهو القيام لان قوامه بذاته وقوام كل شئ به وليس ذلك الا الله سبحانه وتعالى ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلق بالقيومية وقالت انها من خصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالتخلق والاتصاف شمولاً سرى بها وقيام الحقائق الكونية وظهور الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحى لذاته ونعوته استصحب القيام الحى حيث كان وقد ثبتت الحياة لكل شئ من سرى ان اسم الحى فبما ان كل شئ حى فكذلك كل شئ قائم بسريان القيومية ولولا هذا السريان لما قام أعيان الممكنات لامر الحق بقوله وقوموا لله فانتين فسرت أحكام القيومية وآثارها فى الحقائق المعنوية ومراتب الشئون الغيبية وبسائط الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أو لا وفى النفوس والانفاس الانسانية الكمالية الجمعية الاحاطية ثانياً وفى حقائق الحروف الرقمية واللفظية والذهنية الدالة على الحقائق المعنوية ثالثاً فلولاً سرى بها فى حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الاعيان الوجودية من مكان الثبوت ولولا آثارها فى الانفاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة ولولا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالة ما كان لكلمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البغدادى ان أخذنا القيام من معنى القيام على النفس بأزراقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه الشبهة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى الدائم كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقي وبقاؤه عندنا صفة أزلية وفى صحة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقائه ودوام مقدوراته وقدرته عليها وإثبات

أزلى لا بداية له مستمر الوجود
لا آخر له أبدى لانها ية له
قيام لا انقطاع له

قوله مقدوره الخ يتأمل فى
هذا الكلام وأيضاً فإنه
لا يوافق التقسيم الآتى
فان الابدى عليه هو المستمر
فبما لا يزال اه صححه

قيامه على النفوس بما كسبت واثبت جزائه لها على اكتسابها وفي كل منها رد على المخالفين على ما سياتي
 وإطلاق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فانهم يريدون به استغناءه عن محل يحله أو يقفه وقال بعض
 أصحابنا القائم بنفسه في الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى قائما الجوهر فانه وان صح وجوده لافي مكان فلا يصح
 وجوده بنفسه بل هو مفتقر في وجوده الى صانعه وهو لا يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على
 معنى انه هو الموجد لها لا على معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من
 غير موجد أو وجد به بل لم يزل موجودا ولا يزال باقيا أبدا (دائم لا انصرام له) أصل الدوام السكون وبعبارة
 به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقي ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الا بمعنى
 الباقي فهو من صفاته الازلية الذاتية فأما الدائم بمعنى الساكن والدائر فاما يصح وصفه بذلك على مذهب
 السكرامية المجسمة والمشيئة الجوارية والهشامية فان هؤلاء وصفوه بأنه جسم مماس بالعرش وأجازوا
 وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزنجشري في الاساس قولهم
 كان في الازل قادرا عالما وعلمه أزلى وله الازلية مصنوع لا من كلامهم وكائنهم نظروا الى لفظ لم يزل
 (موصوفين بالجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهي سابط ما يستحيل ويمتنع لقدر وسببه سبحانه ومنه
 أيضا قول المصنف في عقيدة أخرى له لم يزل ولا يزال مقدس عن كل نقص وأفة لا يوصف بصفات المحدثين
 ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين (لا يقضى عليه بالانقضاء) أي لا يحكم عليه به (بتصرم) أي انقطاع
 (الآباد) جمع أبد وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدة والوقت
 (بل هو الأول) قبل كل شيء بالوجوب وابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شيء برجوع الامر اليه
 وبفضله بالغفران فلحق الأول من حيث انه موجد كل شيء وله الآخر من حيث رجوع الامر كله
 اليه وظهور مراتب الالهية كلها فيما بين الأولية والآخرية قال المصنف في المقصد الاسنى اعلم أن الأول
 يكون أولا بالاضافة الى شيء وان الآخر يكون آخر بالاضافة الى شيء وهما متناقضان فلا يتصور أن يكون
 الشيء الواحد من وجه بالاضافة الى شيء واحد أولا وآخر أيضا بل اذا نظرت الى ترتيب الوجود ولا حظت
 سلسلة الموجودات المرتبة فالتعالى بالاضافة اليها أول اذا موجودات كلها استفادت الوجود منه وأما
 هو فهو وجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولا حظت مرتبة السائر
 اليه فهو آخر ما ترقى اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة الى معرفته والمنزل
 الاقصى هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة الى السلوك اليه واول بالاضافة الى الوجود فنه المبدأ أولا
 واليه المرجع والمصير آخر (والظاهر) بنفسه لنفسه والمظهر لغيره ولكمال ظهوره وجلالة بروره وأورث
 شدة ظهوره خفاء فسبحان من احتجب بأشراق نوره واختفى عن الابصار والعقول لشدة ظهوره
 (والباطن) عن خلقه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعناية وقال المصنف في المقصد
 الاسنى هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون
 من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وبالاضافة الى ادراك وباطنا من وجه آخر
 وبالاضافة الى ادراك فان الظهور والباطن انما يكون بالاضافة الى ادراكات والله سبحانه وتعالى باطن
 ان طلب من ادراك الحواس وخزانة الخيال ظاهرا نطلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال اه وهذه
 الاسماء الاربعة مع ما تقدم من كونه واحدا فردا صمدا متفردا قديما دائما أزليا قيوما عبارة عن معنى
 ذاته على الوصف الذي يستحقه بنفسه وفي الاخير خلاف لاختلافهم في تفسيره ولذا عده بعضهم في القسم
 الذي يطيد الخبر عن أفعاله (التنزيه) وهو تبرئة الله عز وجل عما لا يليق بجلاله وقدره من كل عيب
 ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لا انصرام له لم يزل ولا
 يزال موصوفين بالجلال
 الجلال لا يقضى عليه
 بالانقضاء والانقضاء بتصرم
 الآباد وانقراض الآجال
 بل هو الاول والآخر
 والظاهر والباطن وهو
 بكل شيء عليم (التنزيه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيباً كقوات السكّال أو كمال السكّال وضد العيب السلامة وضد النقص
 النقص والسكّال والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله وأما الذات فيجب أن يسلب
 عنها الثلاثة عيب الحدوث والقضاء والتكثير والجوهرية والعرضية والجسمية والافتقار إلى الموجد
 والموجب وكذا من النقص الذي يعترى الحادثات ومن كل صفة لا يكمل فيها ولا نقصان فان اثبات ذلك من
 الاحاد في الاسماء وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والافعال هذا على طريق الاجمال وقد اشتمل سياق
 المصنف الاشارة على جل من ذلك بالرموز والاشارات وأما تنزيهه عن عيب الحدوث في ذاته فقد أشار به
 آتفاً بقوله قديم لا أول له. أرزى لا بداية له أي لا أول لوجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وإنه)
 تعالى (ليس بجسم) لان الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو ما يتألف من جوهرين
 فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجمعة والله تعالى متعال عن حال الاجسام وافتقارها وقبولها للانقسام
 فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد حكى البيهقي عن الخليلي ان قومًا زاعوا عن الحق فوصفوا الباري
 جل وعز ببعض صفات المحدثين فنهى من قال انه جسم تعالى الله عن ذلك اهـ ومنهم من زاد على ذلك فقال
 انه (مصور) أي حسن الصورة معتد لها يقال رجل مصور بهذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة
 ان الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذي صورة ولا يشبه شيئاً وفي ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة
 والمغيرة وغلاة الروافض والهشامية (ولاجوهر محدود مقدر) والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم وهو
 أصل الشيء وهو ما يتركب منه الجسم والمحدود الذي له حد يقف عنده غاية ينتهي اليها والمقدر الذي
 يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما ينزه الباري تعالى عنه (وإنه لا يماثل) أي لا يشابه (الاجرام) أي
 الاجساد (لا في التقدير) والتحديد (ولا في قبول الانقسام) كما هو شأن الاجسام والله منزّه عن ذلك
 (وإنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا يعرض ولا تحله الاعراض) لانه لو كان جوهرًا أو عرضًا لجاز عليه
 ما يجوز على الجواهر والاعراض واذا جاز ذلك لم يصح أن يكون خالقاً والله خالق كل شيء فلا شيء كلها
 مخلوقة غير الله وصفاته وأيضاً الاعراض صفات الاجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة
 والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز في المكان والعرض لا يبق زمانين
 ولا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلوية
 والسفلية ينقسم الى ذلك والله خالق جل جلاله (بل لا يماثل موجوداً ولا يماثل موجود) لانه لو كان
 كذلك لكان مخلوقاً مثل ذلك من حيث انه يماثل لان الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته
 (و) انه (ليس كمثل شيء) والكاف زائدة أي ليس مثله شيء أو المراد بالمثل ذاته (ولا هو مثل شيء) وسيأتي
 البحث فيه (و) انه تعالى (لا يحده المقدار ولا تحويه) أي لا تنضمه (الاقطار) جمع قطر بالضم أي
 الاطراف (ولا تحيط به الجهات الست) بل هو المحيط بكل شيء بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا تكتنفه
 الارضون ولا السموات) يقال اكتنفته القوم كانوا منه بمنته ويسره أي انه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال
 الشافعي رحمه الله تعالى والدليل عليه هو انه تعالى كان ولا مكان فخلق المكان وهو على صفة الازلية كما
 كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغير في ذاته ولا التبديل في صفاته وقال امام الحرمين في لمع الأدلة
 والدليل على تقدسه تعالى عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالمتحاذيات وانه لا تحده الاقطار ولا تكتنفه
 الاقدار ويجعل عن قبول الحد والمقدار ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل مختص بجهة قابل للاقاة الجواهر
 وفارقها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو من الافتراق والاجتماع حادث
 كالجواهر فاذا ثبت تقدس الباري عن التحيز والاختصاص بالجهات فيرتب على ذلك تعاليه عن
 الاختصاص بمكان وملاقاة اجرام وأجسام فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ما يليق بجلاله
 وقد وسبته (وإنه) تعالى (مستور على العرش على الوجه الذي قاله) في كتابه العزيز الرحمن على العرش

وأنه ليس بجسم مصور
 ولا جوهر محدود مقدر وانه
 لا يماثل الاجسام لا في
 التقدير ولا في قبول
 الانقسام وانه ليس بجوهر
 ولا تحله الجواهر ولا يعرض
 ولا تحله الاعراض بل
 لا يماثل موجوداً ولا يماثل
 موجود ليس كمثل شيء ولا
 هو مثل شيء وانه لا يحده
 المقدار ولا تحويه الاقطار
 ولا تحيط به الجهات ولا
 يكتنفه الارضون ولا
 السموات وانه مستور على
 العرش على الوجه الذي قاله

استوى (وبالمعنى الذى أراد) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كجارى عليه السلف في التشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم منزه الية لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعدا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزلها عن المحاسة) والمحاذاة (والاستقرار والتمكن) على شئ (والحلول) في شئ (والانتقال) من مكان الى آخر اقيام العرايين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى فان ذلك كله من صفة استواء الاجسام بالاجسام (لا يحمله العرش) كما يقوله بعض المجسمة نظرا الى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وحلته) وهم الملائكة الموكلون بحمله (محمولون باطاف قدرته) الباهرة (ومقهورون في قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ الى تخوم الثرى) أى حدود الارض جمع تخم كفلس وفلس وقال ابن الاعرابي وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسول (فوقية) تليق بحليل ذاته بحيث (لا تزيد قربا الى العرش والسماء كما لا تزيد بعدا عن الارض والثرى) قال أبو اسحق الشيرازي فلو كان في جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه اذا سجد بل هو تعالى (رفيع الدرجات) والرفعة العلوية قال هو رفيع القدر أى على المنزلة والشرف والدرجات جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية (عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى) ولم يرد رفيع في أسمائه تعالى الامقيدا بضاف اليه وهو الدرجات وقال أبو منصور البغدادي تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لأن العرش هو الدرجات الرفيعة اذ لا جسم أعلى من العرش وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لانه يستحيل كونه في مكان لكن معناه انه رفيع العرش أى ان العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بان يكون ماله كمالا لما دونه أولى اه ولا يخفى ما فيه من التكلف وسياق المصنف ياباه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) واطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه في القرآن قوله عز وجل واذا سألك عبادى عني فاني قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم (وهو أقرب الى العبد من جبل الوريد) عرق بين الخلقوم والعلباوين وهو ينبض أبدا وهو من الارودة التي فيها الحياة ولا يجري فيها دم بل هي تجارى النفس بالحركات قاله الفراء كما في المصباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب اليه من جبل الوريد أى أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم واسجد واقرب دليل على ان المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت المجسمة انه مماس لعرشه اذ لو كان كذلك لازداد بالسجود منه بعد الاقربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شئ فعلى هذا هو من صفاته الازلية التي استحقها لاجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (اذ لا تماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته الشريفة ذات الاجسام وانه) تعالى (لا يحل في شئ) لاذاته ولا صفاته أما ذاته فلان الحلول هو الحصول في الخيز تبعا والله تعالى منزله عن التحيز ولان الحلول ينافى الوجود الذاتي لا فتقار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الاجسام والله تعالى منزله عن الجسمية كما مر (ولا يحل فيه شئ تعالى) وتقدس (عن ان يحويه مكان) فيشار اليه أو تضم جهة وانما اختصت السماء برفع الايدي اليها عند الدعاء لانها جعلت قبلة الادعية كما ان الكعبة جعلت قبلة للمصلين بسبب بلها في الصلاة ولا يقال ان الله تعالى في جهة الكعبة (كما تقدس عن ان يتحد زمان) لان المحدود محتو على أجزاء الماهية والله تعالى منزله عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل ان خلق الزمان والمكان) والعرش والكرونى والسموات والارضين (وهو الآن على ما عليه) من صفة الازلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وانه) تعالى (بائن عن خلقه بصفاته) العلية (ليس في ذاته سواء جل وعز ولا في سواء ذاته) الشريفة (وانه) تعالى (مقدس) منزله (عن التغير) من حال الى حال (والانتقال) من مكان الى مكان وكذا الاتصال والانفصال فان كلا من ذلك من صفات المخلوقين

(لا تحله الحوادث) ولا تقوم به لانه لو جاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحادث لا تصافيه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (ولا تعز به العوارض) وهي الاتفات العارضة والا كدار والكثافات والاذناس وهو سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك (بل لا يزال في نعوت جلالة) وأوصاف كماله (منزهة عن) نقص (الزوال وفي زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال) اذ كل كمال فانما يفاض منه بدأ واليه يعود (وانه) تعالى (في ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزنة العقل بطريق الاستدلال (مرئى الذات) بالابصار منه (وفضلا) (ولطف بالابرار) في دار الدنيا (في دار القرار) عقلا وسعها وعليه أجمعت العلماء وفي جواز الرؤية في الدنيا معها اختلاف فأثبتة قوم ونفاه آخرون كما سيأتي تفصيله (واتماما للنعميم بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم اعلم ان صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومعان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهي الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معلة بعلّة نخرج من قوله الحال المعاني والسلبية ومن قوله غير معلة الاحوال المعنوية كككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً فانها معلة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات وأما القسم الثاني وهو خمس صفات القدم والمقام ومخالفته تعالى للحوادث أى لا يعاينها شئ منها مطلقا ولا في الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وقيامه تعالى بنفسه أى غير مفتقر الى محل وتخصيص والوحدانية وهي سلب التعدد في الذات والصفات والافعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك بتصريحات تارة وتلميحاً أخرى ولما فرغ منها شرع في بيان صفات المعاني ويقال لها أيضاً صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم السلبية عليها من باب تقديم التخلية على التخلية وانما سميت صفات المعاني لانها صفات موجودة في نفسها وكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وعند المتقدمين لا فرق بين المعاني والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلّقها به ايجاداً أو اعداماً (وانه) تعالى (حي) بحياة هي صفة أزلية له لا يجوز عدمها ولا زال حياً أبداً وليست حياته عن روح ولا عن لحيمة ورطوبة ولا عن تركيب ولا عن نفس ولا عن سبب يوجب حدونا أو عيا وهذه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تعبير المتأخرين أو ردها المصنف في ضمن صفة القدرة (قادر) بقدرة هي صفة أزلية له ولا يزال قادراً أبداً (جبار) قيل معناه الذي جبر الخلق على ما أَرادَه من أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر لكل كسير وقيل هو القاصم للجبابرة والطغاة والمبيد للظلمة والعتاة وقيل معناه ذو الجبروت وقيل معناه الذي يتعظم ويتعظم وقال ابن الانباري هو الذي لا ينال أى هو المتعالى عن ان يدركه بعد وقيل معناه القهار ومنه قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أى قهار قال أبو منصور البغدادي ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بعد أو تشبيه فهو اذ من الصفات الذاتية التي استحققتها لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذي هو الاكراه على ما أَرادَه من أمر أو من معنى جبر الكسبر أو من معنى القهر والغلبة فهو اذ من أوصافه التي استحققتها لفعله دون ذاته (قاهر) أى غالب على أمره يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد (لا يعز به قصور ولا عجز) خلافاً للشنوية والمجوس والقدريّة (ولا تأخذه سنة ولا نوم) والسنة بالكسر ما يعترى من النعاس فهو أخص من النوم (ولا يعارضه فناء ولا موت) تعالى الله عن ذلك كله فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ولا يكون من أوصافه الأزلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون في الازل قاهراً كما كان في الازل قادراً والاول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذي قهر الجبابرة في الدنيا بالدمار وقهر جميع أعدائه في الآخرة بالبور وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لإيضاح الاسماء الاربعه أى من كان متصفاً في الازل بهذه الاوصاف يستحيل عليه طرق القصور والعجز والغفلة ومعارضه الفناء والموت (وانه ذو الملك) هو عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية (والملكوت) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل هم مصدران والمعنى

لا تحله الحوادث ولا تعز به العوارض بل لا يزال في نعوت جلالة منزّه عن الزوال وفي صفات كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال وانه في ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئى الذات بالابصار نعمة منه ولطفاً بالابرار في دار القرار واتماماً منه بالنعميم بالنظر الى وجهه الكريم (الحياة والقدرة) وأنه تعالى حي قادر جبار قاهر لا يعز به قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعارضه فناء ولا موت وأنه ذو الملك والملكوت

انه تعالى هو المالك حقيقة وكل مالك سواء فاعلم يا صيرم الكمال ان الله عز وجل اياه من وجهه ما ذون
فيه والله سبحانه وتعالى هو الذي اوجد ما اوجد وأعدم ما أعدم منها فيه بدء كل ملوك واليه يعود
(والعزة) أي المنعة (والجبروت) أي العظمة (له السلطان) أي القوة (والقهر) أي الغلبة (والخلق
والامر والسماوات) وما فيها (مطويات) أي ملفوفات (بيمينه) أي قدرته (والخلايق) أجودون
(مقهورون في قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شيء ولا يغلبه شيء (وانه المتفرد بالخلق والاختراع
المتوحد بالايحاء والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهي تنفي ان يكون فعل أو اختراع أو ايحاء
أو ابداع لغيره تعالى من الممكنات وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات
والافعال ووحدانية الصفات وهي نفي التعدد المتصل والمنفصل فقد أشار بذلك أولا وكل من الخلق
والاختراع والايحاء والابداع نص بالمولي عز وجل الان الخلق هو الایجاد مطلقا والاختراع هو الایجاد
لا على مثال سابق فلذلك قال (خلق الخلق) بقدرته (و) خلق (أعمالهم) لقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون والخلق هو انشاء الشيء واختراعه واحداثه من العدم الى الوجود وهذا لا يكون الا من الله
عز وجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ الاما شذ فيه بمعنى التقدير
والتصوير (وقدر أوزانهم) وأقواتهم وأعطاهم منها ما قدره لهم (و) قدر (أعمالهم) وهي المدد التي
ينتهون اليها فالتقدير بهذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الازلية (لا يشذ) أي لا يخرج (عن قبضته)
القاهرة (مقدور) لكامل قهره (ولا يعزب) أي لا يغيب (عن قدرته) الباهرة (تصريف الامور)
وتدبيراتها (لاتخصى مقدوراته) فان كل ما صرح حدوده وتوهم كونه ولم يستعمل في العقل وجوده فآله
تعالى قادر على ايجاده واحداثه فاذا مقدوراته لاتخصى (ولاتنتهي معلوماته) أي لاتدخل تحت العد
والاحصاء لان علمه محيط بها جلة وتفصيلا (العلم) وهي الصفة الثانية من صفات المعاني وهو المتعلق بكل
واجب وكل مستحيل وكل جازر وهو صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون
سبق تخفاء (وانه) تعالى (عالم بجميع المعلومات) موجودا كان ذلك المعلوم أو معدوما محالا كان أو
ممكنا قديما كان أو حادثا متناهيًا كان أو غير متناه جزئيا كان أو كليًا مركبا كان أو بسيطا (محيط بما
يجري من تحت تخوم الارضين الى أعلى السموات) قال تعالى أحاط بكل شيء علما أي علمه أحاط بالمعلومات
كلها فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الازلية لانه لم يزل عالما بالمعلومات كلها ودليل هذه
الاحاطة قوله تعالى (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات) وكذلك قوله عز وجل
وأحاط بمالديهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم ديب) أي حركة (الغلبة السوداء على الفخرة
الصماء في الآلة الظلماء) وكيف وهو خالقها ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وأراد هذه الاوصاف
تنبهها على كمال الدقة والخفاء ((ويدرك) بلا آلة (حركة الذر) وهو الهباء المنتشر في ضوء الشمس (في
جوف الهواء و) انه تعالى (يعلم السر وأخفى) من السر وهو ما يعجز عن وجوده في ضمير صاحبه فيعلمه قبل
ان يقع بخاطر صاحبه وقبل أخفى فعل أي وأخفى ذلك عن خلقه ثم زاده ايضا حاقوله (ويطلع على
هواجس الضمائر) هي ما تقع فيه (وحركات الخواطر) مما تخاطر بها (وخفيات السرائر) مما تنكبها
فيها (يعلم قديم) موصوف بالقدم (أزلي) غير مسبوق بالعدم بحضوره عنده بلا انقراض صورة ولا
انتقال ولا اتصاف بكنهية (لا يعلم حادث متجدد حاصل في ذاته بالخلول والانتقال) كذهاب اليه جهنم
صفوان والرافضة وسياق تفصيل أقوالهم والزدي شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهي الصفة الثالثة
من صفات المعاني ويدكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقها بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات
الان جهة تعلقها بالممكنات مختلفة فالقدرة كما صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها به ايجادا أو اعداما
والارادة صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها

والعزة والجبروت له السلطان
والقهر والخلق والامر
والسماوات مطويات بيمينه
والخلايق مقهورون في قبضته
وانه المتفرد بالخلق والاختراع
المتوحد بالايحاء والابداع
خلق الخلق وأعمالهم وقدر
أوزانهم وأعمالهم لا يشذ
عن قبضته مقدور ولا يعزب
عن قدرته تصريف الامور
لاتخصى مقدوراته ولا تنتهي
معلوماته (العلم) وأنه عالم
بجميع المعلومات محيط بما
يجري من تخوم الارضين
الى أعلى السموات وأنه عالم
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السموات بل
يعلم ديب الغلبة السوداء على
الفخرة الصماء في الآلة
الظلماء ويدرك حركة الذر
في جوف الهواء ويعلم السر
وأخفى ويطلع على هواجس
الضمائر وحركات الخواطر
وخفيات السرائر يعلم قديم
أزلي لم يزل موصوفا به في أزلي
الآزال لا يعلم متجدد حاصل
في ذاته بالخلول والانتقال
(الارادة)

بالوقوع بدلا عن مقابله فصار تأثير القدرة هو عن تأثير الارادة اذ لا يوجد عز وجل من الممكنات أو بعدم
 بقدرته الاما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وقال شيخ مشايخنا اعلم ان في نسبة التأثير للقدرة مسامحة اذ
 التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسناد التأثير للقدرة مجاز قال وكان شيخنا الطوسي
 يمنع اسناد التأثير للقدرة ولو مجازا لما فيه من الابهام (وانه) تعالى (مريد للكائنات) على الحقيقة والارادة
 شرط في كون كل فاعل فاعلا وكذا لا يكون الفاعل الا قادرا كذلك لا يكون الامريدا مختارا فلهذا خلافا
 لمن زعم ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظام والكعبي (مدبر للعادات) بجليل حكمته (فلا يجري
 في الملك والملكوت) أي العالم السفلي والعلوي (قليل أو كثير - صغير أو كبير) (دقيق أو جليل) (خير أو
 شر نفع أو ضرر ايمان أو كفر عرفان أو نكر) صحة أو سقم (فوز أو خسران زيادة أو نقصان طاعة أو
 عصيان الابقيضائه وقدره) معنى قضائه تعالى علمه أن لا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجادها اياها
 على ما يطابق العلم (وحكمه ومشيئته) وهي والارادة مترادفتان أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على
 الوجه الذي علم حدوثه عليه ولا يكون في سلطانه الامر يد كونه ولا ينتفي من ملكه الاما أراد انتفاعه
 (فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هي الارادة السكونية ولا يختلف متعلقها متى تعلقت
 بشئ واجب وجوده وفي اطلاق القول بآرادته للمعاصي والكفر على التفصيل اختلاف وظاهر سياق
 المصنف يدل على جوازه ومنهم من يقول ذلك في الجملة ويمنع التفصيل ويكتفي بقوله ما شاء الله كان الخ
 وهذا كقول المسلمين في الجملة يا خالق الاجسام ورازق الانعام ولم يقولوا في التفصيل يا خالق الكلاب
 والخنازير وان كان في الحقيقة هو خالقها كذلك يقول في الجملة انه مريد لكل ما علم حدوثه ولا يقول
 في التفصيل انه مريد الكفر وسائر المعاصي وان كان حدوثها بمشيئته واراادته وهذا تفصيل قدماء
 الاشاعرة ومنهم من قال بجواز اطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز اطلاقها لما في اطلاقها من ايهام الخطأ وهو
 قول الاشعري يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من المعاصي بها كسبله فجعل منه مذموما وهذا
 كتواهم ان المؤمن لا يقبل الله كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيدانه كافر بالجنت والباغوت (لا يخرج
 عن مشيئته لفته ناظر ولا لفته ناظر بل هو المبدئي المعد الفاعل لما يريد) خلافا لمن زعم ان المعاصي كلها
 كانت من غير مشيئته فيها وقد يريد كون الشئ فلا يكون ودليلنا قوله الفاعل لما يريد فانه يدل على ان
 ارادته ليست من فعله لان لو كانت فلا له لوجب ان يكون مريدا لها لانه اخبرنا بما يفعل ما يريد الدليل
 على قبول ارادته جميع الارادات قيام الدلالة على انها صفة له اذلية والصفة اذلية تعم جميع ما يتعلق بها
 من الاشتقاق كالعلم والمقدرة واذا صحت لنا كونها اذلية وجب ان تكون ارادة لكل مراد على الوجه الذي
 اراده وما يدل على صحة قولنا في هذه المسئلة انه لو جاز حدوث ما لا يريد الله تعالى وجزا ان يريد شيئا فلا يتم
 مراده كما قالت القدرية لادى ذلك الى ابطال دلالة التمتع على توحيد الصانع وسبب بآياته ان شاء الله
 تعالى (لاراد) أي لادافع ولا مانع ولا صارف (لامره) الذي شاعه (ولامعقب لقضائه) وحكمه أي لا متبوع
 له ولا مكر له بنقض والمعقب الذي يكر على الشئ ويتبعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه وقبل معناه لا يقضي
 بعدة قضائه قاض وقبل معناه لا أحديته عقبه ويعت من فعله (لامهر بلعبد عن معصيته) وبخالفته أمره
 (الابتوفيق له ورجته ولا قوة له على طاعته) واثبات مأموراته (الاجتهاد واراادته) وهذا هو تفسير
 لاحول ولا قوة الا بالله وفي هذا السياق اشارة الى ان الهبة والارادة شئ واحد هو مذهب المصنف وعند
 المتأخرين فرق بينهما وسببنا في ذلك (فلو اجتمع الجن والناس والملائكة والشياطين على ان يحركوا
 في العلم قوة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته مجزوا عن ذلك) فلا يجري في ملكه شئ الا بمشيئته في قضائه
 ومرادته سبحانه جل شأه (وان ارادته صفة اذلية قائمة بذاته) أراد بها ارادته (في جملة صفاته)
 كالعلم والقدر والسمع والبصر والمكاد (لم يقل كذلك موصوفا بها) في الازل كما انه لم يزل عالما بعلم

وانه تعالى مريد لكائنات
 مدبر للعادات فلا يجري
 في الملك والملكوت قليل أو
 كثير صغير أو كبير خير
 أو شر نفع أو ضرر ايمان
 أو كفر عرفان أو نكر فوز
 أو خسران زيادة أو نقصان
 طاعة أو عصيان الابقيضائه
 وقدره وحكمته ومشيئته فما
 شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
 لا يخرج عن مشيئته لفته
 ناظر ولا لفته ناظر بل هو
 المبدئي العبد الفاعل لما يريد
 لادالامره ولامعقب لقضائه
 ولامهر بلعبد عن معصيته
 الابتوفيق له ورجته ولا قوة
 له على طاعته الاجتهاد
 واراادته فلو اجتمع الناس
 والجن والملائكة والشياطين
 على أن يحركوا في العلم قوة
 أو يسكنوها دون ارادته
 ومشيئته مجزوا عن ذلك
 وان ارادته قائمة بذاته
 في جملة صفاته لم يزل كذلك
 موصوفا بها

يحيط بجميع المعلومات على التفصيل وكأنه لم يزل قادراً بقدرته شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعاً
بسمع رائياً برؤية محيطين بجميع المجموعات والمرئيات على التفصيل (مرئياً في أزله لوجود الأشياء في
أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أراد في أزله) وهي الإرادة الكونية وقد سبق انهما متى تعلقت
بشيء وجب وجوده (من غير تقدم) عن وقته (ولا تأخر) عنه (بل وقعت على وفق علمه وإرادته) قال
شيخ مشايخنا تأثير الإرادة عند أهل الحق على وفق العلم فكل ما علم الله تعالى أنه يكون من الممكنات أو
لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفي ذلك خلاف للمعتزلة يأتي بيان قولهم والرد
عليهم (دبر الأمور) لما كان التدبير في صفات البشر هو التفكير في عواقب الأمور ولا يوصف سبحانه وتعالى
به فإنه لم يزل عالماً قبل وقوعها فلذلك أعقبه بقوله (لا بترتيب أفكار وترتيب زمان) فإذا المراد بالتدبير في
الأمور هنا أمضاؤها وبه فسر قوله تعالى يدبر الأمر من العباد إلى الأرض فيكون المدبر على هذا من
أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الأزلية أو بمعنى دبر الأمور علم به فاعلى هذا يكون المدبر
من أسمائه الأزلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجري من السموات والأرض غيره كل حادث فيهن وما بينهن
واقع بتقديره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما
عليه كان ثم أعلم أن للقدرة والإرادة تعلقين صلوحي وتنجزى فالصوحي قديم وحقيقته صحة اليجاد
والإعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالإرادة بمعنى أن القدرة في الازل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق
تعلق الإرادة الأزلية والتنجزى حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والإرادة وللإرادة تعلق
ثالث وهو تنجزى قديم وحقيقته قصد إيجاد الله تعالى الأشياء في أوقاتها المعلومة (السمع والبصر)
وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعاني المتعلقة بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة أزلية
قائمة بذاته تعالى تتعلق بالوجودات فتدرك أي الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم
ولا على طريق تأثير حاسة ولا وصول هواء وحقيقة البصر صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات
فتدرك أي الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حاسة ولا
وصول شعاع ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وأنه تعالى سميع بصير يسمع
ويرى ولا يعزب) أي لا يغيب (عن سمعه مسموع وان خفي) كوقع أرجل النملة على الاجتسام اللينة
وكلام النفس فإنه تعالى يسمع كلامهما (ولا يغيب عن رؤيته مسمى وان دق) كالذرة في الهواء يسمع
النداء ويحجب الدعاء (ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام) بل (يرى من غير
حسنة) يقابها (ولا أبطان) يحركها تعالى الله عن ذلك (ويسمع من غير أصمخة) جع صمخ
بالكسر وهو الثقب الذي في الأذن (ولا آذان) كما أنه تعالى (يعلم بغير دماغ وقلب ويبتطش بغير
جراحة ويخلق بغير آلة) منزوع عن سمات البرايا (اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كالأشبه ذاته ذات
الخلق) أي ليس علمه كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو
بقوة مودعة في مقر الصمخ يتوقف ادراكها للأصوات على وصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة
وتأثير الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوطين الخارجيتين من الدماغ فلذلك
لم تشبه صفاته صفات الخلق كالم تشبه ذاته ذات الخلق لما ثبت تنزيهه وتقديسه عما لا يليق به جل
جلاله قال المنجوري في حواشيه على الصغرى والفجعي على أم البراهين ان السمع والبصر ليس لهما
الاتعلق واحد تنجزى وهو ينقسم إلى قسمين تنجزى قديم كان انكشاف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية
له في الازل وتنجزى حادث كان انكشاف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال فينبغي ان ليس لها
تعلق متلاخي لقولهم ان صفة الانكشاف لا صلاح لها علماً وسماعاً وبصراً وادراكاً وأفهم قوله المتعلقان
بجميع الموجودات انهما لا يتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسئلة مما

مرئياً في أزله لوجود
الأشياء في أوقاتها التي
قدرها فوجدت في
أوقاتها كما أراد في أزله
من غير تقدم ولا تأخر بل
وقعت على وفق علمه وإرادته
من غير تبدل ولا تغير دبر
الأمور لا بترتيب أفكار
ولا ترتيب زمان فلذلك
لم يشغله شأن عن شأن
(السمع والبصر) وأنه
تعالى سميع بصير يسمع
ويرى لا يعزب عن سمعه
مسموع وان خفي ولا يغيب
عن رؤيته مسمى وان دق
ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع
رؤيته ظلام يرى من غير
حاسة وأجفان ويسمع
من غير أصمخة وآذان كما
يعلم بغير قلب ويبتطش بغير
جراحة ويخلق بغير آلة
اذ لا تشبه صفاته صفات
الخلق كالأشبه ذاته ذوات
الخلق

خواف فيها الشيخ السنوسي أعنى تعلق السمع والبصر بخصوص الوجود وقد سبقه الى ذلك الفخر والامام والشهرستاني في النهاية وهو قول الاشعري وسبباً في ذلك تحقيق (الكلام) وهي الصفة السادسة من صفات المعاني وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلق به العلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز لا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وأنه تعالى متمكناً) لاختلاف في ذلك لارباب المذاهب والمثل وانما اختاروا في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتي بيانه (أمرناه) مخاطب قائل مخبر (واعد متوعد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهي ونهي وخبر وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بتخصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهي وبوقوع النسبة أو لا وقوعها فخير وأما النداء والوعد والوعيد فالتكليف راجع اماً الى الخبر أو الى الطالب وعلى أنه لا يوصف بأنه نامق وانما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفهم طوائف في أصول هذا الباب وفروعه ودليل المتمكّن والمحدث على اثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلم الله موسى تكليماً وأما الصوفي يقول الكلام صفة كملية اذ مرجع ذلك الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا ترتفع لنقصها وذلك لا يكون الا في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكملية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب (بكلام أزلي قديم قائم بذاته) لان ثبوت المشتق للشيء يدل على ثبوت ما أخذ الاشتقاق لذلك الشيء (لا يشبه كلام الخلق) اذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لا يوصف بحسب ولا عرض ثم بين وجه عدم شبهة كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل ورسوله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالالسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

(الكلام) وأنه تعالى متمكّن أمرناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل ورسوله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالالسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

قديم) لا يوصف بالحدوث والخلق (قام بذات الله تعالى) لا تفاهم على ذلك وهذا كله حق واجب الايمان به لان القرآن يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله تعالى اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هي معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متلو باللسنة كذلك مخطوط بالرقوم والمخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه ونما متلو بما يدل عليه نطقا بمحفوظ بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال الله مذكور باللسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق الالساني وسيأتي لذلك بحث في الرسالة القدسية (لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق) كما لا يقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا سائر التغييرات (وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الامام أبو المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفي التأويلات لا يمتنع من الماتريدي أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وخص بكونه كلام الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو اسحق الاسفرايني من الاشاعة وجهور الاشاعة ذهبوا الى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة ما يدل عليه وقد نقل عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة الصوت كان مسموعا فلا اختلاف لفظي (كما يرى الاررار) وهم الاخبار من عباد الله (ذات الله تعالى في الآخرة) رؤية تليق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات العلية كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلم بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام) الازليات (لا مجرد الذات) أشار بذلك الى أن صفات المعاني رائدة على الذات العلية بان المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو الممكن من الفعل أو الترك وكذا باقي صفات المعاني فانها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهي كالات ونقائضها نقائص والله منزّه عن النقائص ولا يضرنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وانما الممنوع تعدد ذات قديمة ونحن لا نقول بذلك ثم ان تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخر اجبالا وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بانها ما كان شرطاً في وجود القدرة لاجتماعهم على أن العلم والقدرة والارادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحيوي وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحي هو قادر روي ذلك عن عباد بن سالمين وذهب أبو عمر والمازني من التكرامية أن الحياة من جملة القادر لان القدرة اسم جامع لكل صفة لا تصح الحياة دونها فالحياة من جملة ما فتأمل ثم ان صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لانها لو كانت عينها لزم الاتحاد في المفهوم بالاتفاق أصلا ولو كانت غير هالزم الانفكاك بينهما وأيضا العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلاً سمعاً وقدرة والكلام بصراً وهذا خطب عظيم ثم ان صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشيء أي لا يطلب أمراً زائداً على القيام بعملها وهي الحياة وقسم يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهما العلم والكلام وان شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى
لا يقبل الانفصال والافتراق
بالانتقال الى القلوب
والاوراق وان موسى صلى
الله عليه وسلم سمع كلام
الله بغير صوت ولا حرف
كما يرى الاررار ذات الله
تعالى في الآخرة من غير
جوهر ولا عرض واذا
كانت له هذه الصفات كان
حيا عالما قادرا مريدا سميعا
بصيرا متكلم بالحياة
والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر والكلام
لا مجرد الذات

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر وبين متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم ونصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود وتفرد القدرة والارادة بالممكن المعلوم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم ونصوص مطلق يشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعلوم وبين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم والكلام عموم ونصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة في الممكن ويشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان على القدرة والارادة بالواجب والمستحيل ويزيدان على السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعلوم ولما فرغ المصنف من توحيد الذات ومالها من الصفات النفسية والسلبية والمعاني شرع في توحيد الافعال فقال (الافعال) والله تعالى لا موجود سواه (الافعال) أي ناشئ (بنته) قد سبق الفرق بين الاختراع والايجاد والخلق والابداع بان الاختراع خاص بالله تعالى وكذا الابداع والخلق واما الفعل فانه يطلق على القديم والحادث الا انه في حقه تعالى حقيقة لانه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فمجاز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحريرهم لها واعلم أن وحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتا مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل بأن يكون ذات تماثل ذات الله عز وجل ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن يكون له قدرتان وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بان تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات (وفائض) أي سائل (من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها) وأبدعها (وأنه حكيم في أفعاله) بأصاها مراده على حسب قصده (عادل في أقضيته) على الحقيقة لا يوصف بالجور والظلم (لا يقاس عدله بعدل العباد) فيه إشارة الى قول بعض الأشعرية أن العدل لا يصح تحديده بخمس ولا نوع مخصوص ولا يوصف خاص له لاسيما على ما يعرفه الناس به وكذا نقيضه أيضا لان العدل الذي هو الحق عدول واور أيضا عدل وعدول عن الحق ولهذا قالوا ان الجور ليس بضد العدل لان كل فعل كان منا عدلا بموافقة أمر الله تعالى فقد يجوز أن يكون جورا بموافقة نهيه ومنهم من قال يصح تحديده وللعدل حينئذ معنيتان أحدهما عدوله من صفات النقص والعيب وعلى هذا فهو من صفاته الازلية الواجبة له في الازل والثاني رجوعه عن ايقاع الجور وهو فعله فيكون حينئذ من أوصافه الفعلية المشتقة من فعله وفي المقصد الاسنى للمصنف العادل هو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ولم يعرف العادل من لم يعرف عدله ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علما بأفعال الله تعالى من ملكوت السموات الى منتهى الثرى حتى اذا بهر به جمال الحضرة الربوبية وحيره اعتدالها وانتظامها يتعلق بفهمه شيء من معاني عدل الله في خلقه (اذ العبد يتصور منه الظلم) والجور (بتصرفه في ملك غيره) أو مجاوزة الحد أو بوضع الشيء في غير محله بنقص أو زيادة (ولا يتصور الظلم) بهذه المعاني (من الله تعالى) تقديس عن ذلك (فانه لا يصادف لغيره ملكا) على الحقيقة (حتى يكون تصرفه فيه ظلما) وتعديا (فكل ما سواه من انس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس) فكل ما سواه من انس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس) بأنواعها وأجناسها (حادث) بالذات والزمان ثم أشار الى حدوث الزمان فقال (اخترعه بتدبره بعد العدم اختراعا) على غير مثال سابق ثم أكد ذلك بقوله (وأنشأ أنشأ) بعد ان لم يكن شيئا (وأعطى كل شيء خلقه) وهو بذلك جواد ورتبه في موضعه اللائق به وهو بذلك عدل (اذ كان في الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره) بشارته أو مماثله في ذاته وصفاته وأفعاله إشارة الى ان احداثه تعالى ذلك كان باختياره لا هو استكمال كمال زائد على ما كان قبل احداثه (فأحدث)

(الافعال) وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه الا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وأنه حكيم في أفعاله عادل في أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد اذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما فكل ما سواه من انس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجاد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بتدبره بعد العدم اختراعا وأنشأ أنشأ بعد ان لم يكن شيئا اذ كان في الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث

وأنشأ (بعد عدمه) المحض (أظهارا لقدرته) الباهرة (وتحقيقا لما سبق من ارادته) الازلية بكونه
 ووجوده (ولما حق في الازل من كلمته) التي لا تبدل وفيه اشارة الى أن تأثير القدرة فرع تأثير الارادة
 اذ لا يوجد تعالى شيئا من الممكنات أو بعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتأثير الارادة
 على وفق العلم فكل ما علم تعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده (لا لا فتقاره اليه) أي
 الى ذلك الانشاء (وحاجته) تعالى الله عن ذلك وهو الغنى المطلق وكل موجود سواء فقير اليه في وجوده
 وبقائه وسائر ما عده به (وانه تعالى متفضل) جواد (بالخلق) وهو الابداع مطلقا (والاختراع) وهو
 الابداع لاعلى مثال سابق ونعمة الابداع شاملة لكل موجود (والتكليف) وهو الزام ما فيه كلفة
 لا مطلب ما فيه كلفة خلافا لما قلنا أي هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلا لان يحاط بهم بالامر
 والنهي (لا عن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفريغ الذمة خلافا للمعتزلة في ايجاب التكليف
 (ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لا عن لزوم) والمتفضل والمتطول بمعنى واحد ولم يرد في
 أسمائه الحسنى ولكن دل عليها قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذي الطول ومعناه ذو
 الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الغنى والمقدرة فذو الطول من الاسماء الازلية لانه لم يزل
 غنيا قادرا وان أخذ من الافضال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل)
 والمنة (والاحسان) والمعروف الدائم (والنعمة والامتنان اذ كان) عز وجل (قادرا على أن يصب على
 عباده أنواع العذاب) وهي العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم (ويبتليهم) أي يختبرهم (بضروب الاسلام
 والاصواب) وهي الاسقام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلا) محضا (ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما)
 فهو سبحانه وتعالى العادل الذي لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراد العبد أولم
 يوافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغي (وانه عز وجل يثيب) أي يجازي (عباده المؤمنين على الطاعات)
 الصادرة منهم وهي ما وافقت أمره جل جلاله لا ارادته كما زعمته المعتزلة (بحكم الكرم) المحض (والوعد)
 السابق (لأحكام الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم اذ لا يجب لاحد عليه فعل ولا يتصور منه ظلم) لانه
 غير واضح للشيء في غير موضعه ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله ولا يجوز أن يلحقه
 نقص في ملكه ولا في ارادته فلم يكن موصوفا بالظلم بحال (ولا يجب لاحد عليه حق) ليكون كل ما سواه
 من مخترعاته ومخالفاته ومصنوعاته فاني يكون للمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذي
 لا يسوغ انكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أي دين واجب لازم (وان حقه في الطاعات
 وجب على الخلق بايجابه على السنة أنبيائهم عليهم السلام لا بمجرد العقل) لان العقل لا يستقل بأدراكه
 كون الفعل أو الترك متعلقا بالواجب الشرعية (ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات
 الظاهرة) وهي الامور الخوارق للعادة المعقولة بالتحدى والموافقة للدعوى السالبة من المعارض على
 يد من يدعي النبوة وقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصلح
 دليلا على الاطلاق والعموم ويصلح أن يكون حجة على المنكرين (فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيد
 فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤا به) وهذه المسئلة معروفة بالتحسين والتقبيح العقليين قالت
 الاشاعرة لا تحسن ولا تقبيح عقلا أي ان الافعال انما توصف بالحسن والقبح من حيث نعلق خطاب الشرع
 بها ودليله السمي قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه تمسك المحدث أيضا وأما الصوفي فيقول
 الافعال كلها نسبتان: نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعامة لان الافعال كلها لله
 تعالى وهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الابداع بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وارادته
 وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم
 به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وأيضا فان تعلق الطلب بفعل أو تركه نخب

الخلق بعد ذلك اظهارا لقدرته
 وتحقيقا لما سبق من ارادته
 ولما حق في الازل من كلمته
 لا لا فتقاره اليه وحاجته وأنه
 متفضل بالخلق والاختراع
 والتكليف لا عن وجوب
 ومتطول بالانعام والاصلاح
 لا عن لزوم فله الفضل
 والاحسان والنعمة
 والامتنان اذ كان قادرا
 على أن يصب على عباده
 أنواع العذاب ويبتليهم
 بضروب الاسلام والاصواب
 ولو فعل ذلك لكان منه
 عدلا ولم يكن منه قبيحا
 ولا ظلما وأنه عز وجل
 يثيب عباده المؤمنين على
 الطاعات بحكم الكرم
 والوعد لأحكام الاستحقاق
 والرزوم لانه لا يجب عليه
 لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم
 ولا يجب لاحد عليه حق
 وأن حقه في الطاعات
 وجب على الخلق بايجابه
 على السنة أنبيائه عليهم
 السلام لا بمجرد العقل
 ولكنه بعث الرسل وأظهر
 صدقهم بالمعجزات الظاهرة
 فبلغوا أمره ونهيه ووعده
 ووعيد فوجب على الخلق
 تصديقهم فيما جاؤا به

فلا يعلم الا بالتوقيف السمي النبوي فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلاحسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية ان العقل قد يستقل بادرالك الحسن والقبح الذاتيين اولصفة فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الا ان المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسيأتي تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية وهذا الذي ذكره المصنف أشار به الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد واثابة المطيع ومعاقبة العاصي وقد أشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء ولفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يوضح في العقل وجوده وعدمه ثم لما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة أقسام قسم يتعلق بالالهيات أى المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنبويات وقسم بالسمعيات وقد فرغ من قسم الالهيات شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهى المسائل المبسوطة فيها عن النبوة وأحوالها والثالث وهو السمعيات وهى المسائل التى لاتتلقى أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهادتين (وهى شهادة) هكذا فى سائر النسخ وكان تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف اليه (لرسول) هكذا فى سائر النسخ وقد وقع له هكذا فى أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الامام الشافعي رضى الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وانما يقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للتعظيم وأكثر الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصراً وبصورة وجهة الصلاة أتى بها للتبرك (وانه) تعالى (بعث) أى أرسل ومطابوعه انبعث وكل شيء ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وما هنا كذلك وكل شيء لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فان الفعل يتعدى اليه بالبلاء يقال بعث به أى وجهه (النبي) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحى ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليلفهم ما أوحى اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحي قبل النبي أعم لانه يطلق على من أوحى اليه أمر بالتبليغ أو لم يؤمر والرسول أخص والكلية تدخل على الاخص فكل رسول نبي ولا عكس وانما بعض النبي رسول اذا أمر وليس برسول اذا لم يؤمر وقيل الرسول أعم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبي فانه خاص بالبشر والكلية تدخل على الاخص فتقول كل نبي رسول ولا عكس وانما البعض كالنبي صلى الله عليه وسلم وسائر اخوانه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فيمن أوحى اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فيمن أوحى اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الامى) منسوب الى الام لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه فى كتاب العلم أو الى أم القرى وهى مكة لولادته بها أو الى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطناه فى شرحنا على القاموس (القرشى) نسبة الى قريش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلد له فليس بقرشى نقله السهيلي وغيره وسبب تسميته بذلك والاختلاف فيه بسطناه فى شرح القاموس (محمدا) هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة فى الحمد وذلك لانه اذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه الحسنات فهو محمد قال المناوى فى شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لا من جهة اللغة اذ لا يلزم من زيد مفضل على عمرو والمبالغة فى تفضيله عليه اذ

معنى (الكلمة الثانية)
وهى الشهادة للرسول
بالرسالة وأنه بعث النبي
الامى القرشى محمدا

معناه له جهة تفضيل عليه وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لانها لا تتجاوز حد الكثرة ولخصرهم صبيغ المبالغة في عدد مخصوص وكونه أجل من جد وأفضل من جد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به نعم المناسبة قائمة به مع ما سبق من دلالة البناء عرفا على بلوغ النهاية في ذلك الوصف اهـ وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لما يتضمن هذا الاسم الكريم من المعاني والاسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهي من الله تعالى الرحمة وتعلق لفظ على بها تتضمن معنى النزول والسلام التسليم من الآفات المنافية لغاية الكمال وجع بينهما الكراهة افراد أحد هـ ما أي لفظا لا خطأ أو مطلقا وقد تقدم البحث فيه في أول كتاب العلم في الخطبة (برسالته) وهي السفارة بين الله وبين ذوى الالباب لازاحة عنهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال الازهرى هو مصدر على فاعلة كالعاقبة والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفي المصباح وجاء الناس كافة قبل منصوب على الحال فصلا لا زما لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس أي الا للناس جميعا (العرب والعجم والجن والانس) وقال أبو البقاء اضافة كافة الى ما بعد ها خطأ لانه لا يقع الاحالا وانما قيل للناس كافة لانه ينكشف بعضهم الى بعض وبالاضافة تصير اضافة الشيء الى نفسه اهـ هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهب به الى أنه مصدر كما قاله الازهرى فلا يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا يوصف بالمؤنث فيقال العرب العرباء والعرب العاربة وهم خلاف العجم سميوا بذلك لانهم سكنوا بلادا يقال لها العربيات والخلاف في ذلك وفي نسبهم بسطناه في شرح القاموس والجن بالسكسر خلاف الانس سميوا بذلك لاستنارهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو أُلِف وتفصيل ذلك كله في شرح القاموس ثم ان المراد بهذا التعبير انه مبعوث الى الثقلين الانس والجن والعرب والعجم داخلون في الانس وقد يعبر عنهم بالاسود والاحمر وكونه مبعوثا الى الثقلين خاصة اختاره الحلبي والبيهقي بل حكى الفخر الرازي والنسفي عليه الاجماع ومنهم من زادوا الملائكة وانتصر له السبكي مستدلا بآية ليكون للعالمين نذيرا ونخبرا أرسلت الى الخلق كافة ونازع فيما حكى عن الحلبي بان البيهقي نقله عنه وتبرأ منه والحلبي وان كان سنيا لكن وافق المعتزلة في تفضيل الملك على البشر فظاهرا حاله بناؤه عليه وبأن الاعتماد على نفسيهما في حكاية اجاع انفرادا بحكاية لا ينهض حجة عند أئمة النقل لان مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يلحق بهم في سعة دائرة الاطلاع والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (فشيخ بشر بعته) الواضحة السهلة الغراء (الشرائع) المتقدمة كلها (الامقرره منها) والنسخ رفع الحكم الشرعي بخطاب (وفضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل لخصوصية فضله بها في ذاته بها ارتفع كمالا فوق المراتب الكمالية افسانية كانت أو ملكية قال الله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية اذ هو أول نور تلقى من حضرة الوجوب بل لا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حيثينان حيثية ابتدائية وبها حصل الكمال الاختصاصي المتوحد وخيشة انتهائية وبها حصل الكمال المتكثر الذي انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كمالهم كاهم فن حيث الكمال الاختصاصي كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجمعي الاشتراكي كان رسولا للانس والجن فاعلم من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه والخاصة وكماله الخصوصي المتحد وكماله العلوي المشترك أوليته وآخريته (وجعله سيد البشر) ورئيسهم والفائق عليهم بالفضائل والكمالات والسيد لغة هو الذي يفوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والسخي وقد ساد سيادة وسوددا وكان صلى الله عليه وسلم في كل أوصافه موصوفا بالسيادة والتفوق وكان يقال له أيضا سيد قرين وسيد العرب وفي شعر الاعشى * يا سيد الناس وديان العرب * وبروي يامالك اناس وأخرج مسلم في المناقب

صلى الله عليه وسلم
برسالته الى كافة العرب
والعجم والجن والانس
فمنسوخ بشر بعته الشرائع
الامقرره منها وفضله على
سائر الانبياء وجعله سيد
البشر

وأبو داود في السنة عن أبي هريرة رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الإمام أحمد والترمذي في المناقب وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة ولاخبر الحديث قال المناوي في شرحه خصه لانه يوم مجوع له الناس فيظهر سودده لكل أحد عينا وصف نفسه بالسودد المطلق المقيد للعموم في المقام الخطابي على ما تقر في علم البيان فيميد تفوقه على جميع ولد آدم حتى أولى العزم من الرسل واحتياجهم اليه كيف لا وهو واسطة كل فيض وتخصيصه ولد آدم ليس للاحتراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كما نقل الإمام عليه الاجماع ومراده اجماع من بعده من أهل السنة (ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لا الله الا الله ما لم تقترن به شهادة الرسول) الحق (وهو قولك محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصارت الكلمتان كلمتا واحدة عبر عنها بكلمة التوحيد والاخلاص (والزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقيه بالقبول (في جميع ما أخبر) به (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أي المتعلقة بهم بما بعد ان خصه كل خاص اخوانه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والامانة والتبليغ والفظانة فهذه أربع صفات تجب في حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت في نفس الامر أي كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى ايجابا كن أو سلبا والامانة كونهم لا تصدرو عنهم مخالفة أصلا وهي المعبر عندهم بالعصمة والتبليغ هو انهم بلغوا جميع ما أمروا به واعتقاديا كان أو علميا ولم يكتفوا منه شيئا والفظانة هي التيقظ للزام الخصوم وطرق ابطال تحيلهم ودعائهم الباطلة وما فرغ من ذكر النبويات شرع في بيان السمعيات فقال (وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفي ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذي روح لانه من مجوزات العقول التي ورد الشرع بموافق اعتقادها وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيواني عنهما ولا يتجهعان فيه هذا قول الاشعري وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة وهو قول الاسفراييني والاكثرين وقال بعض الصوفية ليس الموت بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار ثم شرع المصنف في بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للاحوال التي تعرض بعد الموت فقال (وأوله سؤال منكروك ونكبر) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذي روح أي يخرجها أو يأخذها باذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهايم والطير وغيرهم ولو بعوضة بل قيل حتى روح نفسه والارواح أجسام لطيفة مختلطة في البدن تذهب الحياة بذهايم وقيل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر وبه جزم النووي وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه في السماء العليا وجلاه في تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتيه في صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الاجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم الله في الازل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه من غير منع ومدخلية للقاتل فيه لانه مباشرة ولا توليد او انه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال في القبر حق أي ان الموتي تسأل في قبورها بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بان يعيد الله أرواح الى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد اليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأني معه الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملائكة (وهما شخصان) أسودان أزرقان (مهيبان هائلان) أي فظان غلظان شعورهما الى أقدمهما تلمع النار بين أنبياءه اثنان الارض بهما كلاهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد (يقعدان العبد في قبره) أي بعد تمام دفنه هذا في حق القبور وفي غيره بعد الموت

ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا اله الا الله ما لم تقترن به شهادة الرسول وهو قولك محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوله سؤال منكروك ونكبر وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره

(سويا) تاما (ذاروح وجسد) كامل الخواس وأفتى الشمس الرمي بان السؤال على الرأس وحده ان
انفصل لوجود أدلة النطق وأفتى الحافظ السيوطي بان الميت اذا نقل لا يسئل حتى يدفن قال بعضهم ومثله
المصلوب (فيسألانه) أو أحدهما يترفقان بالمؤمن وينتهران المنافق والكافر ولو غزقت أعضاؤه أو
أكلته السباع في أجوافها وكذا الغريق والحريق وان ذرى في الریح (عن التوحيد) أي وحدانية
الله تعالى (والرسالة) أي رسالة الانبياء عليهم السلام وما بلغوا وقال القرطبي اختلفت الاحاديث في
كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل
عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون
والكافرون وورد في حق جماعة انهم لا يسئلون كالمرباط والشهد بأنواعه والمراد به التخفيف
لامطالعة في سؤال الاطفال الوقف وجرم السيوطي بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لالجن
(ويقولان له) كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ربك) الذي خلقك
وسؤالك ورزقك (وماديتك) الذي كنت عليه (ومن نبيك) الذي أرسل اليك وأمرت بتابعه ونقل
السيوطي ان السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته اتمه كاره اترح صالح حين وهي خمس كلمات تعريها
اتره قم يا عبد الله كاره الى ملائكة الله اترح ما كنت تصنع في دار الدنيا صالح من ربك وما دينك وعقيدتك
حين ما هذا الذي مت عليه (وهما فتانا القبر) مثني فتان مبالغة في التفتين والامتحان وقد يلحق بهما
غيرهما من الصور الهائلة فيقال للسك فتانان أعادنا الله منهما (وسؤالهما أول فتنة بعد الموت) يحصل في
القبر أي هذا السؤال هو نفس الفتنة وهي الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو البنا أو الى الملائكة
لاحاطة علمه بكل شيء (وان يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضغطته وهو انضمام اللحد بعرضه الى بعض ومنه
الحديث لو سلم أحد من ضغطة القبر سلم منها سعد وفي رواية لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى
فرج الله عنه وفي أخرى لقد ضمه ثم فرج الله عنه (وانه حق) ثابت لما في حديث مسلم المرفوع ان هذه
الامة تتبلى في قبورها فلولا أن لا تدافو الدعوات الله ان يسبعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه ثم أقبلي
صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال ترمذوا بالله من عذاب القبر الحديث وفي البخاري عن أسماء بنت
أبي بكر قالت قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنة القبر التي يفتن بها المرء فلما ذكر
ذلك ضج المسلمون ضجة ثم قال (و) انه (حكمة) من الله تعالى (وعدل) منه لانه مالك الاعيان حقيقة
ولمالك التصرف في ملكه كيف يشاء الامر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل (على الجسم والروح)
معاً كما هو مذهب أهل السنة (على ما يشاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار
ما كتبه العباد في الدنيا من كفر وإيمان أو طاعة أو عصيان ليباهي الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم
ومجمل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والافضل ميت أراد الله
تعذيبه ناله ما أراد قبراً ولم يقبر ومحلله الروح والبدن جميعاً باتفاق وبعد إعادة الروح اليه أو الى جزء منه
على قول من قال ان المعذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة
ومما يجب اعتقاده ان نعيم القبر حق لما ورد في ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمني هذه الامة كما انه
لا يختص بالمعمور ولا بالكافرين فيكون ان زال عقله أيضاً وتغيرت حالته التي زال عقله وهو عليها من كفر
وإيمان ونحوهما ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامثالوه بالروح والربحان
وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على الحقيقة عند العلماء ومما يجب اعتقاده ان البعث حق
وهو اعادتهم بعد احيائهم بجميع أجزائهم الاصلية التي من شأنها البقاء من أول العمر الى آخره تدور
بذلك الآيات والآثار وأكثرها لا يحتمل التأويل لافرق في ذلك بين من يحاسب كالمكلف وغيره كما
صححه النووي واختاره والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

سويا ذاروح وجسد
فيسألانه عن التوحيد
والرسالة ويقولان من
ربك وما دينك ومن نبيك
وهما فتانا القبر وسؤالهما
أول فتنة بعد الموت وان
يؤمن بعذاب القبر وأنه
حق وحكمه عدل على
الجسم والروح على ما يشاء

الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها وانا اعادة الاجسام عن عدم محض فيوجد ههنا الله تعالى بعد ان عداها
بالسكية وقيل عن تفريق محض فيذهب الله العين والاثر جميعا بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان
على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثاني هو الاول المعدوم بعينه لا مثله وفي اعادة العرض القائم
بالاجسام تبعا لمحله مذهبان الاول تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول
الاشعري والثاني امتناع اعادة مطلق الان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة
وبعض المعتزلة والكرامية والخوارزمي والاول الرابع وفي جواز اعادة الزمن قولان وبما يجب اعتقاده
ان اليوم الاخر حق وهو من يوم الحشر الى ما لا يتناهى أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار
ويدخل في جملة أمور الاخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهي كتب الاعمال التي تكتبها الملائكة
ما فعلوها في الدنيا والرافع للصحف الرجوع من خزنة تحت العرش وان كل أحد يدعى فيعطى صحيفته اما باليمين
وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العاصي ملحق بالطائع على المشهور ومن أمور اليوم
الاخر الميزان وغيره وقد ذكر ذلك في قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على
وجه مخصوص والجل على الحقيقة يمكن لكن نمسك عن تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم
عرف المصنف الميزان فقال (ذى الكفتين واللسان) كفة للحسنات وهي من نور والاخرى من ظلمة وهي
للسيئات (وصفته) أى الميزان (في العظم انه) أى كل كفة منه (مثل طباق السموات والارض)
وفي حديث سلمان رضى الله عنه أنه قال توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فيهن السموات والارض
لوسعن وفي حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتنصب بين
يدى الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة وكفة للسيئات عن يسار العرش مقابلة للنار
ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال فصار وبصيغة الجمع في الآيات والاثران
للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها نصف من عمله (توزن فيه الاعمال)
أى أعمال العباد المكافين فخرج بذلك الملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصا على
القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان كما يأتي وكذا خرج منه الاطفال والانبيا عليهم السلام تشرىفا
لقدرهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كما ورد في حديث (بقدره الله تعالى) ولطيف
حكيمته وبديع صنيعته والممسك للميزان جبريل عليه السلام (والصريح يومئذ مثاقيل الذر والخرذل)
الصريح بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة يقال اتزن منى بالصنجة الراجحة
وأكثر الجوهري السين والمثاقيل جميع مثقال والذر ما رمى في ضوء الشمس والخرذل معروف (تحقيقا
لتمام) صفة (العدل) بمقتضى الحكمة وهل الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد أو أعيان
الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو المعالي واستقر به ابن عطية وأشار اليه
المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهي الاعمال الصالحة بعد ان تصور (في صورة حسنة)
نورانية (في كفة النور) وهي اليمين المعدة للحسنات (فيثقل بها الميزان على قدر درجته عند الله تعالى
بفضل الله) سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السيئات) وهي الاعمال السيئة بعد ان تصور (في صورة
قبحة) ظلمانية (في كفة الظلمة) وهي الشمال المعدة للسيئات (فيثقل بها الميزان بعدل الله) سبحانه
وتعالى ولا تمتنع قلب الحقائق خرقا للعادة وقيل يخلق الله أجساما على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها
ومن فوائد الوزن امتحان العباد بالاعمال بالغيب في الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة
وتعرف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر وادامة النجاة عليهم (وأن يؤمن بأن الصراط
حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة وشرعا (جسر
مردود على متن جهنم) يرد الاولون والاخرون ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أحد

وأن يؤمن بالميزان ذى
الكفتين واللسان وصفته
في العظم أنه مثل طبقات
السموات والارض توزن
فيه الاعمال بقدره الله
تعالى والصريح يومئذ مثاقيل
الذر والخرذل تحقيقا لتمام
العدل وتوضع صحائف
الحسنات في صورة حسنة
في كفة النور فيثقل بها
الميزان على قدر درجتها
عند الله بفضل الله وتطرح
صحائف السيئات في صورة
قبحة في كفة الظلمة فيثقل
بها الميزان بعدل الله وأن
يؤمن بأن الصراط حق
وهو جسر مردود على متن
جهنم أحد

من السيف وأدق من الشجر) ومذهب أهل السنة بقاؤه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته إليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه وفي حافته كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به وفيه سبع قناطر يسئل العبد عن كل واحد عن نوع من العبادات ومرور العباد عليه متفاوت في سرعة النجاة وعدمها وهم فريقان وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله (تزل به أقدام الكافرين) والمتناقضين (بحكمة الله تعالى فتهدى به في النار) أما على الدوام والتأييد كهؤلاء إلى مدة يريد ها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الأول وأشار إلى القسم الثاني بقوله (وتثبت عليه أقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الأعمال الصالحة والساالمون منهم من السابقين من خصهم الله بسابقة الحسن (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كعارفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف وبعدهم كالريح العاصف وبعدهم كالطير وبعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سعيًا ومشياً وحبوا على حسب تفاوت الأعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم وعريضاً في حق آخرين وهو واحد في نفسه (فيساقون إلى دار القرار) أي الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وإن نصير الجنة أسرى لقلوبهم وليتحسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور ومما يجب اعتقاده أن العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام وهو أول مخلوق لله تعالى في قول ومما يجب اعتقاده أن الكرسي حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح ومما يجب اعتقاده أن القلم حق ثابت وهو عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره يكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني كتب فيه القلم بأذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن كلاً من الكتابين على العباد أعمالهم في الدنيا والكتابين في اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتابين من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم) الذي يعطاه في الآخرة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب تردده هذه الأمة وعند مسلم من حديث أنس في نزولنا أعطينا لك الكون وهو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد أنافرواكم على الحوض ومن حديث ابن عمر أمانكم حوض كلين جرباء وأذرح وقال الباقر في كتابينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبي ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماء وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في جزء استوعب فيه وطواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وقوا بعهد الله وميثاقه وما توالوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف طواهر الأحاديث أنه لا يرد إلا مؤمنو هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيا وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذ كر لوروده بالأحاديث البالغة مبالغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالأسناد (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصحيح ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وإنما الواجب اعتقاد ثبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أي لم يعطش (بعدها) أي بعد تلك الشربة (أبد اعرضه مبصرة شهر ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما رفعه حوضي مبصرة شهر زواياها سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وله ما في حديث

من السيف وأدق من
الشجرة تزل به أقدام
الكافرين بحكم الله سبحانه
فتهدى بهم إلى النار
وتثبت عليه أقدام المؤمنين
بفضل الله فيساقون إلى دار
القرار وأن يؤمن بالحوض
المورود حوض محمد صلى
الله عليه وسلم يشرب منه
المؤمنون قبل دخول الجنة
وبعد جواز الصراط
من شرب منه شربة لم يظمأ
بعدها أبد اعرضه مبصرة
شهر ماؤه أشد بياضاً من
اللبن وأحلى من العسل
حوله أباريق عدد نجوم
السماء

أنس فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام من صفة نبينا عليه الصلاة والسلام له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة (فيه ميزانان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزانان عدانه من الجنة أحدهما من ذهب والاخر من ورق وروى أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الخوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والخوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاعذ كره في حديث عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من يحاسب هذه الامة (وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضى الله عنها من نوقش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض (والى مسامح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسرو والجهر والتوبيخ والفضل والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا (وهم المقررون) وأفضلهم أبو بكر رضى الله عنه فلا يحاسب لما روى من فروع عائشة رضى الله عنها الناس كلهم يحاسبون إلا أبابكر وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عرضت على الامم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب وبمسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عمر فها استردته قال قد استردته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فها استردته قال قد استردته فأعطاني هكذا وفرج عبد الله بن بكر بن يديه الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه يدعى نوح يوم القيامة فيقول لبيك وسعديك يا رب فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لامته فيقولون ما تأنا من نذير فيقول من شهد ذلك فيقول محمد وأمته الحديث ولابن ماجه يحيى النبی يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قوله الحديث (ويسأل المبتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة ومن حديث أبي هريرة ما من داع يدعو إلى شيء الا وقف يوم القيامة لازما لدعوة مادعا اليه وان دعا رجل رجلا (ويسأل المسلمين عن الاعمال) قولا كانت أفعلا أو اعتقادا مكسوبة أو لا بعد أخذها كتبها خيرا كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن وعند أصحاب السنن الاربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسبأني في الصلاة (وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار) هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولا جبر لها سوى بنى آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله قيل وكذا أحجار الكبريت لشدة اتقادها (بعد الانتقام) ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها فلا يحبون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبقى في جهنم) وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأمامها عذابا فلا تخلى من أهلها معذبين فيها تخليدا كتحليد أهل الجنة وينبت على شفاير الطبقة العليا فيما قيل الجرجير (موحد) بفضل الله تعالى ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن أراد أن يرجه ممن يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو يأتي على النار زمان تحرق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فاذا لم يبق فيها أحد غير الكفار

فيه ميزانان يصبان فيه من الكوثر وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب وإلى مسامح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقررون فيسأل الله تعالى من شاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين ويسأل المبتدعة عن السنة ويسأل المسلمين عن الاعمال وان يؤمن باخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى في جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يخلد في النار موحد

أتى بالموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كافي السنن الأربعة
(وأن يؤمن بشفاعته الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من
حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء
وقد تقدم في كتاب العلم وأعلم أن الشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وهنا واجبات ثلاثة
يتعين اعتقادها على كل مكاف الأول كونه صلى الله عليه وسلم شافعا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم
مشفعا أي مقبول الشفاعة والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدما على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين
والملائكة فيتعين اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان له شفاعات إلا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه
وسلم المختصة به للأراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيا في ادخال قوم الجنة بغير حساب
وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله النووي ثالثا في استحقاق دخول النار أن لا يدخلها وتردد
النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لأنه لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بغيره
رابعها في اخراج الموحدين من النار وبشاركة في هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون وفصل العاضى عياض
فقال إن كانت هذه الشفاعة لخراج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان اختصت به صلى الله عليه وسلم
والا شاركه غيره فيها خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله
عليه وسلم سادسها في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها في دخول
في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أي طالب وأي لهب ثامنها
في أطفال المشركين أن لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي وإياه وأعتقاد امتناع شفاعته صلى الله عليه
وسلم في أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده ومما يجب اعتقاده شفاعته غيره صلى الله عليه
وسلم من الأنبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشفع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته)
ومقامه (عند الله تعالى) في أبواب الكبائر كما جاء في الأخبار الدالة على ذلك (ومن بقي من المؤمنين)
في النار (ولم يكن له شفيع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد
فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض
قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (فلا يتخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان
في قلبه مثقال ذرة من إيمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار
النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان وفي رواية من خردل من
خير وقد استنبط المصنف من قوله أخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالإيمان وحال بينه وبين النطق
به الموت قال وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع إيقانه بالإيمان بقلبه فيحتمل أن يكون امتناعه
منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يتخلد في النار ويحتمل خلافه ورج غيره الثاني فيحتاج إلى تأويل ثم ينبغي
أن يعلم أنه لا يشفع واحد ممن ذكر إلا بعد انتهاء مدة المؤاخظة * (تنبيه) * هذه الأمور السبعة التي
تقدم بيانها يتحد فيها المتكلم والصوفي والمحدث اذ مبادئها هو النقل اذ النظر انما هو في وقوعها وأما
جوازها فضروري والعقل لا يهتدي إلى وقوع جائر فاضطر واجبعا إلى السمع وإن كان الصوفي يزيد عليهما
بالكشف إلا أن الكشف قاهر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه إلى غيره ولما فرغ المصنف من
ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال (وإن يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم ورتبتهم)
وذكر جاتهم ومنزلاتهم فيعطى كل منهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (أن أفضل الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن أبي طالب
(رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم هكذا أجمع عليه أهل السنة اذ المسلون
كانوا لا يقدمون أحدا في الإمامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم أنه أفضل وأصلح لامة من غيره وفي

وأن يؤمن بشفاعته
الأنبياء ثم العلماء ثم
الشهداء ثم سائر المؤمنين
كل على حسب جاهه ومنزلته
عند الله تعالى ومن بقي
من المؤمنين ولم يكن له
شفيع أخرج بفضل الله
عز وجل فلا يتخلد في النار
مؤمن بل يخرج منها
من كان في قلبه مثقال ذرة
من الإيمان وأن يعتقد
فضل الصحابة رضي الله
عنهم ورتبتهم وأن أفضل
الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله عنهم

البحاوي من حديث ابن عمر قال كان خير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولابي داود فكان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين) أمأناه الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم في آي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآيات وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى ولشيوخ من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي ولطبراني من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة وحقيق على المندمين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هنة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعفه وان ظهر وكان احاد لم يقدح فيما علم تواتر وشهدت به النصوص (فكل ذلك) أي مما ذكره من قواعد العقائد (مما وردت به الاخبار) من روايات الأئمة السكار (وشهدت به) أي بصحة (الانبار) من السلف الانحياز (فن اعتقد جميع ذلك) بجملة وتفصيلا (موقنانه) معتمدا عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالمعنى كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصاة السنة) أي جماعة السنة وطريقه النبي صلى الله عليه وسلم وطريقه أصحابه (وفارق رهط الضلال) الرهط مادون العشرة من الرجال وقيل من سبعة إلى عشرة وقيل إلى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية (وحزب البدعة) أي أنصارها والبدعة الفعل المخالفة للسنة أو ان أراد بالحزب الجماعة فيكون بخلاف مضاف أي جماعة أهل البدعة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالمعتزلة والخوارج والكرامية والروافض بأنواعها وأقسامها (فنسأل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كل اليقين) في مراتب الاعمان والاحسان (والثبات في الدين) والمراد في العقائد المتعلقة بالدين ونسأل ذلك كذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يجب دعوة الداعين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفي) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها انتهاء الكلام إلى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النسخ وقد حوت العادة في اختتمه تبركا والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس لليائتين بقينا من ربيع الأول سنة ١١٩٣ هـ عز وجل بسوية لا من مصر اللهم يسر لنا إتمام ما بقى قالد مؤلفه وكتبه العبد المذنب أبو الفيص محمد مرتضى الحسيني غفر الله له ولجنه وكرمه حامدا لله ومصليا ومسلما ومستغفرا انتهى بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما اللهم الله ناهي كل صابر

*** (الفصل الثاني) *** من الفصول الأربع (في) بيان (وجه التدرج) والتمهل (إلى الارشاد) والهداية (وترتيب درجات الاعتقاد) بالنسبة إلى أهل البداية والتوسط والنهاية (اعلم ان ما ذكرناه) آنفا (في ترجمة العقيدة) المختصرة (ينبغي ان يقدم) ذلك (إلى الصبي) وهو الغلام الصغير بتعليمه إياها (في أول نشأة) أي في حال صباه (الحفظ) في صدره (حفظا) يأمن به عن الاغفال عنه ويتمكن ذلك المحفوظ في باطنه حتى يكون نقشا على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمرا على ذلك حتى (يتكشف له معناه) وسره وحقيقته (في) حالة (كبره) وهو البلوغ وما بعده (شيئا فشيئا) وهذا هو التدرج والترتيب المشار إليهما (فابتدأه) في حقه وحق غيره (الحفظ) بضبط صورها والمدرسة في النفس وتجهدها ورعايتها (ثم ألهمهم) بالتحقق في معانيها (ثم الاعتقاد) أي عقد القلب بآثارها في النفس (والإيقان) بها (والصدق) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الأولى الفهم أي إيمانها الحاصلة من ظواهر تلك الالفاظ

وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الآثار فن اعتقد جميع ذلك موقنانه كان من أهل الحق وعصاة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كل اليقين وحسن الثبات في الدين لنا ولكافة المسلمين برحمته انه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفي

(الفصل الثاني) في وجه التدرج إلى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد اعلم أن ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أول نشوئه لحفظه حفظا ثم لا يزال يتكشف له معناه في كبره شيئا فشيئا فابتدأه الحفظ ثم الفهم ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق به

وذلك مما يحصل في الصبي

بغير برهان فن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه في أول نشوئه للايمان من غير حاجة الى حجة وبرهان وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وثباته في نفس الصبي والعامى حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق في تقويته وثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه ويستغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه وما يرد عليه من شواهد الاحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسرى اليه من مشاهد الصالحين ومجاسمهم وسماهم وسماعهم وهياهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له فيكون أول التلقين كالقضاء بذري في الصدر وتكون هذه الاسباب كالسقي والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة أصلها ثابت

الثانية عقد القلب على ذلك المعنى الذي فهمه الثالثة التصديق بذلك بانه حق بالمعنى الذي أراد الله ورسوله على الوجه الذي قاله وان كان لا يقف على حقيقته فالتصديق لا يكون الا بعد التصور والايمان انما يكون بعد التفهيم ولا يعتد صدق قائلها فيها الا اذا فهم معاني ألفاظها فلذلك قدم الفهم على الاعتقاد على التصديق (وذلك) القدر (مما يحصل) ويتيسر (في الصبي) والعامى (بغير برهان) ودليل (فن فضل الله تعالى) وكما نعمته (على قلب الانسان شرحه) وانفساحه (في أول نشوئه) وظهوره (الى الايمان من غير حاجة الى) اقامة (حجة) على اثباته أ (وبرهان) بايراد الأدلة الذي يقتضى الصدق أبداً لأن التصديق بالأمور الجلية ليس بحال وكل عاقل يعلم أنه أريدهم هذه الالفاظ معان وان كل اسم فله معنى اذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد بذلك المسمى فيمكنه ان يعتقد كونه كاذباً بخبر عنه على خلاف ما هو عليه ويمكنه ان يعتقد كونه صادقاً بخبر عنه على ما هو عليه فهذا يقول على سبيل الاجمال يمكن ان يفهم من هذه الالفاظ أموراً جلية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها (وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام) من السوقة وأهل البادية (مبادئها التلقين المجرد) عن الأدلة (والتعليم المحض) الخالص من غير ان يشوبه شيء آخر سواء (نعم يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد) لا غير (غير خال عن نوع من الضعف) والوهاء (في الابتداء) أى في أول الامر لكن (على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وثباته في نفس الصبي والعامى حتى يترسخ) ذلك فيه (فلا يتزلزل) بالاضطراب (وليس الطريق في تقويته وثباته) في نفسهما (ان يعلم) كل منهما (صناعة الجدل والكلام) كما هو المتبادر الى الازدهان اذا الكلام والجدل علم لفظي وأكثر احتمال وهوى وهو عمل النفس وتخليق الفهم (بل) طريقه للاتق لاحواله ان (يشتغل بقراءة القرآن) وفي نسخة بتلاوة القرآن وهى والقراءة مترادفات ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آنفاً وهذا الاشتغال أعم من ان يكون حفظاً في الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (تفسيره) أى الكشف عن معاني ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل اليه فهمه (و) ان يشتغل في (قراءة الحديث) المجموع في كتب معلومة وثوق بها ويمضى فيها بالتقيد ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (معانيه) الظاهرة للافهام (و) ان (يشتغل) مع ذلك (بوظائف العبادات) وأجلها المحافظة على الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه لانه حاصل من القرآن والحديث اذ كتب الحديث المؤلفة غالبها على ترتيب أبواب الفقه وان يشتغل في أثناء ذلك بمجالسة الاخبار الصالحين من أهل المعارف والاذواق الذين سبأهم في وجوههم من آثار السجود واذا ذكر الله (فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً) وثباتاً (بما يقرع سمعه من أدلة القرآن) الباهرة وحججه القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها اليه بشدة (وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث) الدالة على المقصود (وفوائدها) المستنبطة فيها (وبما يسطع عليه) أى على قلبه ويلوح (من أنوار العبادات) أى الخصال منها (و) من (وظائفها) اللائقة على ظاهره وباطنه فن كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار رأى وجه قلبه (وبما يسرى اليه من) بركات (مشاهدة الصالحين) من عباد الله (ومجاسمهم) وملاحظتهم ومؤاسمتهم وآدابهم (وسماهم) الظاهر المعمور بالأنوار (وهياهم) في حركاتهم وسكناتهم (في الخضوع لله تعالى) بسكون الجوارح وتلقى الواردات الالهية (والخوف منه) والاستشعار بهيئته (والاستكانة) أى التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه (فيكون من أول اليقين كالقضاء بذري) أرض (الصدر وتكون هذه الاسباب) المذكورة بحملتها (كالسقي والتربية له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر ومنه حياته الاصلية اذلولها لذوى وأنوار العبادات ومجالسة الاخبار بمنزلة التربية له بحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) نمو ظاهره (ويقوى) أصله (ويرتفع) على ساق المثانة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) في

حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة أصلها ثابت

أرض القلب (وفرعها) الزاكي مرتفع (في السماء) تجتني منها ثمرات المعارف والاهتداء (وينبغي أن يحرس) أي يسان (سمعه) في أثناء ذلك (من) طرق (الجدال) والمخاصمات (والكلام) والمناقضات (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فان ما يشوشه الجدل) والكلام (أكثر مما يفسده) ويؤطنه (وما يفسده أكثر مما يصلحه) نظر الى ما يودع في قلبه شبه الخصوم فربما أنهم لا تزول وتبقى آثارها في قلبه فلهذا أول افساده وأما ما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويته بالجدل بضاهي) أي يشابه (ضرب الشجرة بالمذقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بايداع المسامير فيها (رجاء تقويتها فان تكسير أجزائها) باللات الحديد (ربما تفتتها وتكسرها) وفي نسخة ويفسدها أي يكون سبباً لتكسير كلها واعدائها بالمرّة (وهو الاغلب) في الاحوال (والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً) واضحاً (وناهيك بالعيان) أي المعينة (برهاناً) جليلاً يحتاج الى تقريره ببرهان آخر قال المصنف في الجلام العوام فان قلت ان لم ينصرف قلب العايم عن التفكير لتشوّفه الى البحث فطريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه بالعبادة وقراءة القرآن والذكر وان لم يقدر فبعدم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حساب أو طب أو فقه فان لم يمكنه فبحرفة أو صناعة ولو الحراثة أو الحياكة فان لم يقدر فباعب أوله فان لم يقدر فيحدث نفسه هول القيامة والحشر والنشر والحساب وكل ذلك خير له من الغوص في هذا البحر البعيد فقه العظيم خطره وضرره بل لو اشتغل العايم بالله ولا بالعبادات البدنية ربما كان أسلم له من ان يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك فان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان قلت العايم اذا لم تستكن نفسه الى الاعتقادات الدينية الابدلييل فهل يجوز ان يذكر له الدلائل فان جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكير والنظر وأي فرق بين هذا النظر وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم ايمانه الا به فالجواب اني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر ولا يعارض فيه الامراء ظاهراً ولا يتفكر فيه الا تفكراً سهلاً جليلاً ولا يعنى في التفكير ولا يغفل فيه غاية الا يغال في البحث وأدلة هذه الامور الاربعة المذكورة في القرآن وهي قريب من خمسمائة جعناها في جواهر القرآن فلا ينبغي أن يزاد عليه فان قبل هذه هي الادلة ولا يمنعونها عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله فان فتح للعايم في باب النظر فليفتح مطلقاً أو بسد مطلقاً بطريق النظر وليكيف ليقول من غير نظر فالجواب أن الادلة تنقسم الى ما يحتاج فيه الى تفكير وتدقيق خارج عن تدقيق العايم وقدرته والى ما هو جلي سابق الى الافهام ببادئ الرأي وأقل النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لا خطر فيه وما يفقر الى التدقيق فليس على قدم وسعة أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الا كثرون بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوى وسائر الادلة كالأطعمة التي ينتفع بها الاقوياء مرة وعرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً ولهذا قلنا ان أدلة القرآن أيضا ينبغي أن يصغى اليها اصغاء الى كلام جلي ولا يعارض فيه الامراء ظاهراً ولا يكف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغاله بحله فهو بدعة وضرره في حق عموم الخلق ظاهر فهذا الذي ينبغي أن يتوقى والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة وما ناز من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع سلامة العصر الاول عن مثل ذلك ودليله انهم ما خاضوا في ذلك ولا سلكوا مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا ليجز منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لا طنبوا فيه وخاضوا في تضرر الادلة خصوصاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض (ففسد عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتقى من عوام الناس) وطائعتها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أي علماء الكلام والجدل (فترى اعتقاد العايم) منهم (في

وفرعها في السماء وينبغي ان يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فان ما يشوشه الجدل أكثر مما يفسده وما يفسده أكثر مما يصلحه بل تقويته بالجدل تضاهي ضرب الشجرة بالمذقة من الحديد رجاء تقويتها بان تكسر أجزائها وربما يفتتها وتكسرها وهو الاغلب والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً فناهيك بالعيان برهاناً ففسد عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العايم في

الثبات كالطود الشايع لا تحركه الدواهي
والصواعق وعقيدة المتكلم الحارث واعتقاده
بتقسيمات الجدول كحيط مرسل في الهواء تفيثه
الرياح مرة هكذا ومرة
هكذا الا من جمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه تقليدا
تلقف نفس الاعتقاد تقليدا الا فرق في التقليد
بين تعلم الدليل أو تعلم المدلول فتلقف الدليل
شيء والاستدلال بالنظر شيء آخر بعيد عنه ثم
الصبي اذا وقع نشؤه على هذه العقيدة ان اشتغل
بكسب الدنيا لم ينفخ له غير ها ولكنه يسلم
في الآخرة باعتقاد أهل الحق اذ لم يكلف الشرع
اجلاف العرب أكثر من التصديق الجازم بظاهر
هذه العقائد فاما البحث والتفتيش وتسكاف نظم
الادلة فلم يكفوه أصلا وان أراد أن يكون من سالكى
طريق الآخرة وساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل
ولازم

الثبات) والموثق (كالطود الشايع) أى الجبل العالى الذى (لا تحركه الدواهي) أى الشدايد
(والصواعق) جمع صاعقة (و) ترى (عقيدة المتكلم الحارث باعتقاده بتقسيمات الجدول) وأنواعه
بالادلة العقلية الجدلية (تخطيط مرسل في الهواء تفيثه) أى تحركه (الرياح) وفي نسخة لرياح مرة
هكذا ومرة هكذا) فأمره الى غاية الضعف (الا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه) أى تلقاه وتلقفه
(تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا ولا فرق في التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم نفس
(المدلول) الذى أقيم عليه ذلك الدليل (فتلقف الدليل شيئا والاستدلال بالنظر) والبحث فيه (شيء آخر
بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصبي اذا وقع نشؤه) أى مبدأ حله (على هذه العقيدة) وتمكنت من
قلبه (ان اشتغل بكسب الدنيا) كالتجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفخ له غيرها)
لعدم انتقاله منها الى حالة أخرى منها (ولكنه سلم في الآخرة) عن المؤاخذه والمعاقبة (باعتقاد الحق)
المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الأئمة (اذ لم يكلف الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادي
(أكثر من التصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تم (فاما البحث والتفتيش) وامعان
النظر واجالة الفكر (وتسكاف نظم الادلة) وتنسيق البراهين (فلم يكفوه أصلا) ومن شاهد أحوال
الاولين انكشف له الامر قال المصنف في الاملاء اعلم أن أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه
بالادلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الاولى أن يعتقد أحدهم جميع أركان الايمان على ما يكمل
عليه في الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لا يعتقد الا بعض الأركان مما فيه خلاف اذا انفرد
ولم ينضف اليه في اعتقاده سواء هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو
يعتقد انه موجود حتى لا غير وأمثال هذه التقريرات ويخلو عن اعتقاد باقى الصفات خلوا كاملا
لا يعتقد فيها حقا ولا باطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة وفي باقى
الصفات على ما لا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح والذى يدل عليه العلم ويستنبط
من ظواهر الشرع ان أرباب الحالة الاولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف ايمان واسلام وأمأ أهل
الحالة الثانية فالتقدمون من السلف لم يشتهر عنهم في صورة هذه المسئلة ما يخرج صاحب هذه العقيدة
عن حكم الايمان والاسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقد وجود الله تعالى
واظهار الاقرار به ونبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الاجلاف
والرعيان وضعفاء النساء والاتباع هذا عقده بلا مزيد عليه ولو سئلوا واستكشفوا عن الله عز وجل
هل له ارادة أو كلام أو بقاء أو ماشا كل ذلك وهل له صفات معنوية ليست هي هو ولا هي غيره ربما
وجدوا يحيلون ذلك ولا يعقلون وجه ما يخاطبون به وكيف يخرج من اعتقد وجود الله تعالى ووحدانيته
تعالى مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبي صلى الله عليه وسلم قد رفع القتل والقتل عنهم فأوجب
حكم الايمان والاسلام لمن قال لا اله الا الله وعقد عاها وهذه الكلمة لا تقتضى أكثر من اعتقاد الوجود
والوحدانية في الظاهر وعلى البديهة من غير نظر ثم سمعنا عن قالها في صدر الاسلام ولم يعلم بعدها الا
فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الاعمال البدنية والسكف عن أذى المسلم ولم يبلغنا انهم تدارسوا علم
الصفات وأحوالها ولا هل الله عالم يعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشياء هذه المعارف
ولا يدفع ظهور هذا الامعان أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب في
الشرع ان من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يذعن الى تعلم ما زاد على ما عنده
لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالخلود في النار عسير جدا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع
بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة اه المقصود منه (وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة)
وقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الالهى (حتى اشتغل بالعمل) بما علمه (ولازم)

التقوى والخشية (ونهى النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ما تستلذه وتميل اليه (واشتغل
 بالرياضة) الشرعية (والمجاهدة) المعنوية (انفتحت له أبواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف
 عن حقائق) هذه (العقيدة) وتنفص عن رموزها وأسرارها (بنور الهى يقذف في قلبه بسبب) تلك
 (المجاهدة تحقيقاً للوعده تعالى) السابق (اذ قال) في كتابه العزيز (والذين جاهدوا فىنا) أى أعداءهم
 لاجلنا (لنهدىهم سبلنا) أى الطرق الموصلة اليها (وان الله مع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق
 وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية في كتاب العلم (وهو الجوهر النفس الذى هو غاية ايمان
 الصديقين والمقربين) أما المقربون فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد وهو لا علم أو علامة الحدوث
 في المخلوقات لأنحة وعانوا حالات الافتقار الى الله عز وجل وانجحة وسمعوا جميعها تدل على التوحيد
 راشدة ناصحة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بغيب أرواحهم ولاحظوا بجلاله وجماله
 يخفى أسرارهم وهم مع ذلك في درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم في اليقين وصفاء القلب
 وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة في التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد
 ذلك فلم يروا في الدارين غيره ولا طاعوا في الوجود على سواه والمريدون في الغالب لابد لهم أن يحلوا
 في المرتبة الثالثة وهى توحيد المقربين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون
 فهم في الغالب مبتدئون بمقامهم الاخير وهى المرتبة الرابعة وهم يكونون فيها ومن أهل هذا المقام يكون
 القاطب والاولاد والبلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والنجباء والشهداء والصالحون (والله
 الاشارة بالسر الذى وقر في قلب أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم في كتاب
 العلم ما سبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولكن بسر وقر في صدره (وانكشف ذلك السر)
 الذى سبق حضرة الصديق به في سيره الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الاشياء قبله (بل تلك
 الاسرار) التى تنشأ لأرباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله في القرب والبعيد (بحسب درجات
 المجاهدة و) بحسب (درجات الباطن في النظافة والطهارة) بتفريغه (عن سوى الله وفي الاستضاءة
 بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفي عبادة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كثافت الخلق في أسرار القاطب
 والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى فطر
 عليها (في الذكاء والفطنة) واتقاد الباطن وانقسام كل منهم في الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلاً
 فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيراً منه دون كماله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعم فيه
 ومن حافظه ماهر في تلاوته غير متوقف فيه (فكلاً لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر
 حفظه منه بما أتبع له من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق
 من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لا ينبغي أن يلقنوا بأكثر مما ذكر في العقيدة المختصرة فان
 فيها مقنعاً لهم وزجراً عن الوقوع فيما يضرهم وفي معنى العوام كل من لا يوصف بهذه الصفات وهى
 التجرد لطالب المعرفة والاستعداد لها والخلو عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب
 وطلب المباحة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام كما ستأتى الاشارة اليها في كلام المصنف فيما بعد
 فالخلق الصريح الذى لامرأه فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعنى مذاهب الصحابة والتابعين
 وقد قال المصنف في الجاهل العوام ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب
 عليهم في معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف
 ثم الامساك ثم التسليم لأهل المعرفة أما التقديس فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وقوابعها وأما
 التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وأنه حق على
 الوجه الذى قاله وأمراده وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقربان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان

التقوى ونهى النفس
 عن الهوى واشتغل
 بالرياضة والمجاهدة
 انفتحت له أبواب من الهداية
 تكشف عن حقائق هذه
 العقيدة بنور الهى يقذف
 في قلبه بسبب المجاهدة
 تحقيقاً للوعده عز وجل
 اذ قال والذين جاهدوا فىنا
 لنهدىهم سبلنا وان الله مع
 المحسنين وهو الجوهر
 النفس الذى هو غاية
 ايمان الصديقين والمقربين
 واليه الاشارة بالسر الذى
 وقر في صدر أبى بكر الصديق
 رضى الله عنه حيث فضل
 به الخلق وانكشف ذلك
 السر بل تلك الاسرار له
 درجات بحسب درجات
 المجاهدة ودرجات الباطن
 في النظافة والطهارة
 سوى الله تعالى وفي
 الاستضاءة بنور اليقين
 وذلك كثافات الخلق
 في أسرار الطب والفقه
 وسائر العلوم اذ يختلف ذلك
 باختلاف الاجتهاد
 واختلاف الفطرة في الذكاء
 والفطنة وكلاً لا تنحصر تلك
 الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما لسكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة
وانه في خوضه فيه مخاطر بدينه وانه يوشك أن يكفر انما خاض فيه من حيث لا يشعر وأما الامسالك فهو
أن لا يتصرف في تلك الالفاظ الواردة بالتصريف والتبديل باغة أخرى والزبادة فيه والنقصان منه والجميع
والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما
الكف فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير والتصريف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك
وان خفي عليه المجزة فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى الانبياء أو على الصديقين والاولياء
فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في
شيء منها (مسئلة فان قلت تعلم الجدل والكلام) هل هو (مذموم كعلم النجوم) وما يجري مجراه (أو
هو مباح) لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو) هو (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فاعلم أن
الناس في هذا) المبحث (غلو) أي تجاوزا عن الحد (واسرافا) أي ابعادا في المجاوزة عنه (في أطراف
فن قائل انه بدعة) قبيحة (وحرام) لا يحل الاشتغال به (وان العبدان لقي الله بكل ذنب سوى) وفي
نسخة ما خلا (الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعي كما سيأتي سنده (ومن قائل انه
واجب) تعلمه (وفرض اما على الكفاية) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أو على الاعيان)
وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلميا جردليا والقائلون
بوجوبه يقولون (انه أفضل الاعمال) أي الاعتقادية (وأعلى القربات) الى الله تعالى (فانه تحقيق
لعلم التوحيد) الذي هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (ونضال) أي
دفاع (عن دين الله تعالى) ابرد شبه المخالفين وابطال براهين الزائغين والواجب العيني في التوحيد ما يخرج
المكاف من التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جيل والكفاية فيه ما يقتدر معه
على تحقيق مسائله واقامة الأدلة التفصيلية عليها وازالة الشبهة عنها اذ يجب كفاية على أهل كل قطر
يشق الوصول منه الى غيره أن يكون فهم من هو متصف بذلك ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على
تعلم علم الكلام (والى التحريم ذهب الأئمة) الاربعة أبو حنيفة (والشافعي ومالك وأحمد بن محمد بن
(حنبل وسفيان) الثوري وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من السلف) الصالحين (قال أبو عبد
الاعلى) هكذا في النسخ وهو يونس بن عبد الاعلى بن موسى بن ميسرة الصوفي أبو موسى المصري الفقيه
المقرى ولد سنة ١٧٠ وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى
والشافعي واختص به روى عنه مسلم والنسائي وابن ماجه وأبو عوانة وأبو الطاهر المديني وخلق
(سمعت الشافعي رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة) قلت
حنص هذا يلقب بالفرد تذقه على الامام أبي يوسف وكان من أصحابه ثم مال الى رأى المعتزلة وصار
يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعي يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد
(لان يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشئ من الكلام) روى هذا
القول عن الامام من وجوه أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرني
من سمع الشافعي يقول لان يلقى الله المرء بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من
الاهواء رواه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعي يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كان
الشافعي حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعي كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبي
حاتم عن الربيع حدثني من أتق به وكنت حاضرا في المجلس فسأقه (ولقد سمعت من حنص كلاما
ما أقدر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد طلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته
قط) أخرجه اللالكاني من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم حدثنا يونس بن عبد الاعلى قال قال لي

* (مسئلة) * فان قلت
تعلم الجدل والكلام مذموم
كنعلم النجوم او هو مباح
أو مندوب اليه فاعلم
أن للناس في هذا غلوا
واسرافا في أطراف فن قائل
انه بدعة وحرام وان العبد
ان لقي الله عز وجل بكل
ذنب سوى الشرك خير له
من أن يلقاه بالكلام ومن
قائل انه واجب وفرض
اما على الكفاية أو على
الاعيان وانه أفضل
الاعمال وأعلى القربات
فانه تحقيق لعلم التوحيد
ونضال عن دين الله تعالى
والى التحريم ذهب الشافعي
ومالك وأحمد بن حنبل
وسفيان وجميع أهل
الحديث من السلف قال
ابن عبد الاعلى رحمه الله
سمعت الشافعي رضي الله
عنه يوم ناظر حفصا الفرد
وكان من متكلمي المعتزلة
يقول لان يلقى الله عز وجل
العبد بكل ذنب ما خلا
الشرك بالله خير له من أن
يلقاه بشئ من علم الكلام
ولقد سمعت من حفص
كلاما لا أقدر أن أحكيه
وقال أيضا قد طلعت من
أهل الكلام على شيء
ما ظننته قط

الشافعي تعلم يا أبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك (ولان
يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ماعدا الشرك لا يزل له من أن ينظر في الكلام) أخرجه اللالكائي
من رواية أبي نعيم عبد الملك بن محمد الجرجاني يقول سمعت الربيع يقول سمعت الشافعي يقول وناظره
رجل من أهل العراق فخرج إلى شيء من الكلام فقال هذا من الكلام دعه قال وسمعت الشافعي
يقول لان يبتلى الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ماعدا الشرك به خير له من الكلام (وحكى) الحسين
ابن علي أبو علي (الكرايسى أن الشافعي سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال سل عنه هذا يعني
حفصا الفرد وأصحابه أخراهم الله) وكان الكرايسى من متكلمي أهل السنة أستاذ في علم الكلام
كاهوا استاذ في الحديث والفقه وكان الامام أحمد يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وهو أيضا كان يتكلم
في أحمد فلذلك تجنب الناس الاخذ عنه (و) يروى انه (لما مرض الشافعي دخل عليه حفص الفرد
وقال من أنا قال حفص الفرد لاحفظك الله ولارعاك حتى تتوب مما أنت فيه) أي من القول بخلق
القرآن وأخرج اللالكائي في السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصري أخبرنا الربيع قال سمعت
أبا شعب قال حضرت الشافعي وحفص الفرد سألت الشافعي فاحتج عليه بان كلام الله غير مخلوق وكفر
حفص المنزلة قال الربيع ولقيته فقال أراد الشافعي قتلي (وقال أيضا لو علم الناس ما في الكلام من
الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعي يقول
فساقه الا انه قال في الاهواء بدل من الاهواء هكذا هو في نسخة ابن كثير وأخرج اللالكائي من رواية
عبد الرحمن بن أبي حاتم قال قال الحسن بن عبد العزيز الجرجاني قال كان الشافعي ينهى النهي الشديد
عن الكلام في الاهواء ويقول أحدهم اذا خالفه صاحبه قال كفرت والعلم فيه اغنيقال أخطأت
وقال ابن كثير قال محمد بن اسمعيل الكرايسى يقول قال الشافعي كل متكلم على الكتاب والسنة فهو
الجد وما سواه فهو هذيان (وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد
بانه من أهل الكلام ولادين له) أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم ولفظه قال يونس بن عبد الأعلى
سمعت الشافعي يقول اذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الاسم المسمى فاشهد واعلم انه من أهل
الكلام ولادين له قال ابن السبكي وهذا أو أمثاله مسموع في ذم الكلام وقد روى ما يعارضه والمخالف ابن
عساكر في التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لا مزيد على حسنه (وقال الزعفراني) هو الحسن بن محمد
ابن الصلاح أبو علي البغدادي (قال الشافعي حكمت في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد) أي جريد
النخل تعزيرا (ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في
الكلام) وهذا قدرناه أيضا أبو ثور عن الشافعي الا أنه فيه وأقبل على الكلام مكان وأخذ في الكلام
وأخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصري حدثنا محمد بن اسمعيل
سمعت أبا ثور والحسين بن علي يقولان سمعنا الشافعي يقول فساقه وزاد بعد قوله بالجريد ويحكموا على الأبل
وقال أبو نعيم بن عدي ونسبه قال داود بن سليمان عن الكرايسى سمع الشافعي يقول حكمت في أهل
الكلام حكم عمر في ضبيغ وأخرج اللالكائي من رواية أحمد بن اسمرم المعقلي قال قال أبو ثور سمعت
الشافعي يقول ما تردى أحد بالكلام قد أفلح وأخرج أيضا من رواية ابن أبي حاتم حدثنا الربيع قال
رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المسجد يتكلمون بشيء من الكلام فصاح فقال اما أن
تجاوز وتاخير واما أن تقوموا فعذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعي كان شديدا نهى عن علم
الكلام (وقال أحمد بن محمد بن حنبل) الشيباني رحمه الله تعالى (لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا
تكاد ترى أحدا نظري) علم (الكلام الا في قلبه غل) وهو تدبر الحياة والعداوة (وبالغ فيه) أي في
ذمه (حتى هجر الحرث بن أسد بن عبد الله المحاسبي) شيخ الجنيد (مع زهده وورعه) وتقاواه وجعه بين

ر لان يبتلى العبد بكل
ما نهى الله عنه ماعدا
الشرك لا يزل له من أن
ينظر في الكلام وحكى
الكرايسى أن الشافعي
رضي الله عنه سئل عن شيء
من الكلام فغضب وقال
سل عن هذا حفصا الفرد
وأصحابه أخراهم الله وما
مرض الشافعي رضي الله
عنه دخل عليه حفص
الفرد فقال له من أنا فقال
حفص الفرد لاحفظك الله
ولارعاك حتى تتوب مما أنت
فيه وقال أيضا لو علم الناس
ما في الكلام من الاهواء
لفروا منه فرارهم من الاسد
وقال أيضا اذا سمعت الرجل
يقول الاسم هو المسمى أو
غير المسمى فاشهد بانه من
أهل الكلام ولادين له قال
الزعفراني قال الشافعي
حكمت في أصحاب الكلام
أن يضربوا بالجريد ويطاف
بهم في القبائل والعشائر
ويقال هذا جزء من ترك
الكتاب والسنة وأخذ في
الكلام وقال أحمد بن
حنبل لا يفلح صاحب الكلام
أبدا ولا تكاد ترى أحدا
نظري في الكلام الا في قلبه
دغل وبالغ في ذمه حتى
هجر الحرث المحاسبي مع
زهده وورعه

بسبب تصنيفه كتاباً في الرد
على المبتدعة وقال له ويحك
ألمست تحكي بدعتهم أولاً
ثم ترد عليهم ألمست تحمل
الناس بتصنيفك على
مطالعة البدعة والتفكير
في تلك الشبهات فيدعوهم
ذلك إلى الرأي والبحث
وقال أجد رجح الله علماء
الكلام زنادقة وقال مالك
رجحه الله أرايت ان جاءه
من هو أجدل منه أيدع
دينه كل يوم لدين جديد
يعني أن أقوال المتجادلين
تتفاوت وقال مالك رجحه الله
أيضاً لا تجوز شهادة أهل
البدع والاهواء فقال بعض
أصحابه في تأويله انه أراد
بأهل الاهواء أهل
الكلام على أي مذهب
كانوا وقال أبو يوسف من
طلب العلم بالكلام
تزدق وقال الحسن لا تجادلوا
أهل الاهواء ولا تجالسوهم

على الظاهر والباطن (بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة) من المعتزلة والرافضة فان الامام أحمد
كان يشدد التكبير على من يتكلم في علم الكلام خوفاً أن يجرد ذلك إلى ما لا ينبغي ولا شك ان السكوت عنه
ما لم تدع إليه الحاجة أولى والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحارث قد تكلم في مسائل من علم
الكلام قال أبو القاسم النضر بأذى بلغني ان الامام أحمد هجره بهذا السبب وقال له الامام أحمد لما أنكر
عليه تلك المقالات وأجابه الحارث بأنه انما ينصر السنة ويرد على البدعة (ويحك ألمست تحكي بدعتهم أولاً)
أي أقوالهم التي أحدثوها بدلاً لتلاوها براهينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (ألمست تحمل الناس
بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتفكير في تلك الشبهات (فيدعوهم فعلمهم ذلك إلى)
أحداث (الرأي) في الدين (والبحث) في مسائل الاعتقاد فكماله قصد بذلك سد هذا الباب وأسا وكل
منهما من رؤساء الأئمة وهذه هذه الامة والظن بالحارث انه انما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد
والله برحهما (وقال أحمد) أيضاً (علماء الكلام زنادقة) قال صاحب البزار عن زنادقة وزنادق
وزناديق وليس ذلك من كلام العرب في الاصل وقال الأزهرى زنادقة الزنديق انه لا يؤمن بالآخرة ولا
بوحداية الخالق وقال غيره المشهور ان الزنديق هو الذي لا يتسكك بشريعة ويقول بدوام الدهر وتعبر
العرب عن هذا بقولهم ملحد أي طاعن في الاديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرايت ان جاء من هو
أجدل منه) أي أكثر جدلاً (أيدع دينه) الذي اعتقده (كل يوم لدين جديد) يعني أن أقوال المتجادلين
تتفاوت (أي فلا يعتمد على تلك الأقوال لتكون في معرض الزالة بما هو أقوى وأخرج اللالكائي في
السنة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال سمعت اسحق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلما جاء رجل
أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم لجلده وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن
برزيق قال سمعت ابن الطباع يقول جاء رجل إلى مالك بن أنس فسأله عن مسألة فقال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم كذا فقال أرايت لو كان كذا قال مالك فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو
يصيبهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رد ما نزل جبريل على محمد
صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضاً من رواية القاضي عن مالك قال مهمات تلاعبت به من شيء فلا تلاعبن بأمر
دينك (وقال مالك) أيضاً (لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء) اذا كانت بدعتهم تحمل على الكفر
والخروج من الدين وفي كتاب معين الحسكاملابن عبد الرقيق من المالكية وقع في المبسوط من قول عبد
الله بن وهب انه لا تجوز شهادة القارئ على القارئ لانهم أشد الناس تخاسداً وتباغضاً ولعل هذا الذي رواه
ابن وهب هو الذي اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد بأهل الاهواء) والبدع (أهل
الكلام على أي مذهب كانوا) أي لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصبية والاغراض الفاسدة
وهذا الذي ذكره المصنف من السياقين انما دلالتهما على المقصود بطريق المفهوم كما لا يخفى وقد قال
اللاالكائي في كتاب السنة قال مصعب بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول الكلام في الدين كله أكرهه ولم
يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة يهون عن الكلام في الدين ولا أحسب الكلام الا فيهما كان تحت عمل وأما
الكلام في الله فالسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الانصاري وهو الامام المقدم
من أصحاب الامام أبي حنيفة (من طلب العلم بالكلام تزدق) أخرجه اللالكائي في السنة فقال أخبرنا
أحمد بن محمد بن ميمون النهر سابعي بها حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أخبرنا أبو جعفر بن
أي الله ميل قال سمعت بشر بن الوليد الكندي يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكيمياء
أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزدق وأورده الذهبي في التلخيص والخطيب في شرف أصحاب الحديث
من رواية بشر بن الوليد زيادة من تتبع غريب الحديث كذب (وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد
البصري (لا تجالسوا أهل الاهواء) يعني أهل البدع (ولا تجادلوهم) أي لا تفتقروا لهم باب المجادلة في الدين

(ولا تسمعوا منهم) أى مقالاتهم فكل من ذلك مضر (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذى ذكر من ذم علم الكلام والنهي عن الاشتغال به وأجعو عليه (ولا يخصص ما نقل عنهم من التشديدات) والتشديدات (فيه وقالوا) مستدلين بأن (ما سكت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع أنهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشرعية (وأفصح بترتيب الالفاظ) بعضهم مع بعض (من غيرهم) ممن أتى بعدهم (الاعلمهم بما يتولد منه من الشر) فمن ذلك ما أخرجه اللالكاشى فى السنة من رواية يونس بن عبد الأعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبد الله بن محمد بن زياد ومالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذرونى ما تركتكم فإنما هالك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فأنهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استيطعون أخرجه البخارى من رواية مالك ومسلم من رواية سفيان عن أبي الزناد وأخرج من رواية أبي العوام عن قتادة ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم قال صاحب بدعة يدعو إلى بدعته (ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم فى القدر من صحيحه قال قال ذلك ثلاثاً وأخرجه الامام أحمد فى القدر أيضاً وأبو داود فى السنن وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضى الله عنه رفعه (أى المتعمقون) المتقرون (فى البحث والاستقصاء) يقال تنطع الرجل اذا تنطس فى عمله قال الزمخشري فى الفائق أراد النهي عن التماسى والتلاحى فى القرآت المختلفة وان مرجعها إلى واحد من الحسن والصواب اه وقال النووي فيه كراهة التقعر فى الكلام بالتشديق وتكاف الفصاحة واستعمال وحشى اللغة ودقائق الاعراب فى مخاطبة العوام ونحوهم اه وقال غيره المراد بالحديث الغالبون فى خوضهم فيما لا يعنيههم وقيل المتعنتون فى السؤال من عويص المسائل التى يندر وقوعها وقيل المبالغون فى العبادة بحيث يخرج عن قوانين الشريعة ويسرسل مع الشيطان فى الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الأئمة التحقيق ان البحث عما لا يوجد فيه نص قسمان أحدهما أن يبحث فى دخوله فى دلالة النص على اختلاف وجوهها فهذا مطلوب لا مكروه بل ربما كان فريضاً على من تعين عليه الثانى أن يدقق النظر فى وجوه الفروق فيفترق بين المثلثين بفرق ولا أثر له فى الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلاً فهذا الذى ذمه السلف وعابه عليه ينطبق خبر هلك المتنطعون فإوان فيه تضيق الزمان بما لا طائل تحته ومثله الا كثار من التفريع على مسألة لا أصل لها فى كتاب ولا سنة ولا إجماع وهى نادرة الوقوع فيصرف فيها زماناً كان يصرفه فى غيرها أولى سبحانه لزم منه اغفال التوسع فى بيان ما يكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كيفيةها ومنها ما يكون له شاهد فى عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الامة الى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك الا بالانقل الصرف وأكبر ذلك لم يثبت فيه شئ فيجب الايمان به بغير بحث (واحتجوا أيضاً بان ذلك لو كان من) جلالة (الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم) أصحابه اذ هو أمور بتبليغ أمور الدين (ويعظم طريقه) الموصل اليه (ويثنى على أربابه) أى جللته وفى نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستنجاء) فيما أخرجه مسلم فى صحيحه عن سلمان رضى الله عنه (ونذبههم الى علم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقى عن أبي هريرة رضى الله عنه تعلموا الفرائض وعلموه الناس فانه نصف العلم وهو ينسب وهو أول شئ ينزع من أمتى قال الحافظ الذهبي فىه حفص بن عمر بن أبي العطف واه بكرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو متروك وقال البيهقى تفرد به حفص وليس بقوى وفى رواية فانه من الدين وأخرج أحمد والترمذى والنسائى والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنى امرؤ مقبوض وان العلم سيقبض حتى يختلف اثنان فى الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما قال الحافظ فى الفتح رواه موثقون الا أنه اختلف فيه على عوف

ولا تسمعوا منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا يخصص ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الالفاظ من غيرهم الاعلمهم بما يتولد منه من الشر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء واحتجوا أيضاً بان ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعلم طريقه ويثنى عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستنجاء ونذبههم الى علم الفرائض

وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا عن القدر وعلى هذا (٥١) استمر الصحابة رضي الله عنهم فالزيادة على الاستاذ

طغيان وتطلم وهم الاستاذون والقدون ونحن الاتباع والتلامذة وأما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان قالوا ان المحذور من الكلام ان كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة رضي الله عنهم فالامر فيه قريب اذا ما من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعديدية وفساد الوضع الى جميع الاسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح وان كان المحذور هو المعنى فحق لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووجدانية الخالق وصفاته كجاءه في الشرع فن آين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل وان كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفرض اليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة مما يفرض اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

الا عرابي وأخرج الترمذي من حديث أنس وأقرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال لخير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال في افتراق الامم الناجية منهم واحدة فقيل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابي (ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا) فيما أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل عن عمر بن الخطاب رفعوه اذا ذكر أصحابي فأمسكوا واذا ذكرت النجوم فأمسكوا واذا ذكرت القدر فأمسكوا أي لما في الخوض في الثلاثة من المفساد التي لا تحصى وقدم هذا الحديث في كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليهم من جهة الصناعة الحديثة قال البغوي القدر سر الله لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيامرسلا لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد انه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقتين أهل عین خلقهم للنعيم فضلا وأهل شمال خلقهم للجهنم للتعذيب عللا (وعلى هذا استمر الصحابة رضي الله عنهم روى انه سأل رجل عاليا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق الظلم لا تسلكه فأعاد فقال بحر عريق لا تلجه فأعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تنقشه (فالزيادة على الاستاذ) بضم الهمزة وآخره ذال مجمعة رئيس الصناعة أعجمي استمر استعمله في الشيخ الكامل (طغيان) وتجاوز عن الحد (وطلم) أي وضع في غير موضعه (وهم) أي الصحابة رضي الله عنهم (الاستاذون) الكاملون (والقدوة) لتبعيةهم (ونحن الاتباع التلامذة) جميع تلميذ بالكسر قيل أعجمي معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الارض ووضع البذر فيها لينبت وبالجملة فعلم الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف في املائه على هذا الكتاب انه علم لفظي وأكثره احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والتكشيف ولا لاجل هذا كان فيه السمين والغث وشاع في حال المناضلة فيه ايراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وايداع الصحيح والزمام مذهب الخصم وسيأتي لذلك زيادة اوضح قريبا ان شاء الله تعالى (وأما الفرقة الاخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (احتجوا بان المحذور) أي المنوع (من الكلام) وما يتعلق به (ان كان هو في لفظ الجوهر والعرض) والهيولي والماهية والتحيز (وهذه الاصطلاحات الغريبة) كالواضوح والمحمول وهذا مركب من الشكل الفلاني والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (التي لم يعهدها الصحابة) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم باحسان (فالامر قريب) أي سهل (اذا ما من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم) والتعليم (كالحديث والتفسير والفقه) وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعديدية وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفقهونه) اذ لم يعهدها ذلك ولا الفوه (فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح) لا ينكر (كاحداث آنية على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها في مباح) شرعي (وان كان المحذور هو المعنى) المقصود لذاته (فحق لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووجدانية الخالق جل وعز) ومعرفة (صفاته) كجاءه به الشرع فن آين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل (بل هو مطلوب بهذا الوجه) وان كان المحذور هو التشعب (أي الخاصة ورفع الاصوات) والتعصب (في ذلك) والعداوة والبغضاء وما يفرض اليه الكلام (من الزمام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه) فذلك محرم (اتفاقا لا نقول بجواز في حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه) كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة (والشكائب عليها) أيضا مما يفرض اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع عن العلم (والاشتغال به والسعي في تحصيله) لاجل أدائه اليه (وكونه مفضيا اليه) وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء البوسني في شرحه على الكبرى تحقيقا لماطوبه الذي هو ان العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فليحرم جميعها والا فن آين التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعيان يكذبه فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدع واقتربت الامة على فرق وعظمت على الخلق شبه البطلين انتفض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف بالسنن فاحتاجوا الى مقدمات كلية

اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

وقواعد عقلية واصطلاحات وافاضع يجعلونها على النزاع وينفقهون بها مقاصد القوم عند الدفاع فدروا
 ذلك وسموه علم الكلام وأصول الدين ليكون بازاء أصول الفقه ثم قال فان قيل ان الكلام والمنطق
 مبتدعان وكل بدعة يجب اجتماعها قلنا لا نسلم ان كل بدعة تجتنب اذ منها ما يستحسن ولو سلمناها فغيرهما
 من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعي الاصول والحديث والادب ونحوها كذلك فان قال السلف
 كانوا يحسبون ويعالجون ويجهلون ويحدثون وانما أحدث في هذه الصناعة الالقاء قلنا وكذلك كانوا
 يفسرون ويستدلون ويعالون ولا معنى للمنطق الا هذا كيف وهو الذي في الطباع من كوز ولا ينفك عنه
 عاقل فمن حرمه اما ان يحرمه لكونه حراما بوجه آخر فان اراد الاول قلنا لا نسلم ان حوزيته توجب
 حصوله وعدم الفائدة في تعلمه اذ النفس غافلة حتى تثبته والمركز انما هو العقل الفطري والوجدان حاكم
 بأن النفس خالية عن العلوم بل وعن الاستعداد حتى تشخص بالقوانين نعم لانكر أن يكون ذو فطرة سليمة
 لا يحتاج الى تعلمه كالعربي المستغنى عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكر ان فطرته هكذا لا يحصل له أن
 يقيس سائر العقول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره اذ وجدانه لا ينفض دليلا على ما أراد وان اراد الثاني
 قلنا ما بوجه حرمته فان قال لكونه بدعة قلنا تقدم جوابه وان كان لشئ آخر فعليه بيانه اه كلام اليوسى
 أما ادعاؤه ان العلوم كلها نافعة ووسائل الى المقصود فهو على الاطلاق غير متجه كما سيأتي بيانه في سياق
 المصنف فان فيه مقنعا وأما غلو في الثناء على المنطق وكونه من كوزا في الطباع السليمة فموجب وتقدم
 ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم المحمودة والمذمومة ما يغنى عن اعادته هنا وانما أو ردنا
 كلامه هنا لما نسبته مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكر الحجة والمطالبة بالدليل
 والنقض والمنع وكيف يكون ذلك كالحجة والمطالبة والبحث عنها محظورا (أى ممنوعا) (وقد قال) الله تعالى
 في كتابه العزيز (قل هاتوا برهانكم) ان كنتم صادقين فطالب منهم البرهان (وقال عز وجل ليهلك من
 هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة) فجعل الهلاك الذي هو كفاية عن الانهزام والمغلووية والحياة التي
 هي كفاية عن الظفر بالغلبة مقصورين على البينة (وقال تعالى قل لله الحجة البالغة) أى الكافية أو
 المنتهية في التوكيد والبلاغ وقيل المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم (وقال تعالى ألم ترالى الذى حاج
 ابراهيم في ربه) أى خاصته بخصه بطلب الاحتجاج على ربه بوجوه (الى قوله فبنت كهر) أى
 الآيات بنسأها والبهت التخير والدهش والمراد هنا انقطاع الحجة (اذ ذكر احتجاج ابراهيم) عليه الصلاة
 والسلام (ومجادلته وإقامته) أى أسكاته (خصمه) وهو النمرود ملك زمانه وكان يدعى الالهية
 (في معرض الثناء عليه) والمدح له واعلم أن لابراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقامات أحدها مع
 نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي الى آخر الآية وهذا طريقة
 المتكلمين فانه استدلل بأقوالها وتغييرها على حدوثها ثم استدلل بحدوثها على وجود محدثها وثانيتها حاله
 مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر الى آخر الآيات وثالثها حاله مع قومه نارة بالقول
 ونارة بالفعل أما القول فهو قوله ما هذه التماثيل التى أنتم لها معاكسون وأما الفعل فعوله فجعلهم جنادا
 الاكبراء لهم ورابعها حاله مع ملك زمانه وهو الذى ذكره المصنف ثم انه عليه السلام لما استدلل
 بحدوثها على وجود محدثها كما اشعر الله تعالى منه في قوله يا قوم انى يرى مما تشركون الى وجهين وجهى
 للذى فطر السموات والارض عظيم شأنه بذلك (وقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات
 من نشاء فهذه رفعة بعلم الحجة (وقال تعالى) حكاية عن الكفار انهم (قالوا يا نوح قد جادلناك فأ كثر
 جدنا) ومعلوم أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الاحكام الشرعية فلم يبق الا انها
 كانت في التوحيد والنبوة (وقال تعالى في قصة) موسى عليه السلام ومباحثته مع (فرعون) قال
 (ومار ب العالمين الى قوله أولو جئتكم بشئ مبين)

وكيف يكون ذلك كالحجة
 والمطالبة بها والبحث عنها
 محظورا وقد قال الله تعالى
 قل هاتوا برهانكم وقال
 عز وجل ليهلك من هلك
 عن بينة ويحيى من حي
 عن بينة وقال تعالى قل هل
 عندكم من سلطان بهذا
 أى حجة وبرهان وقال تعالى
 قل لله الحجة البالغة وقال
 تعالى ألم ترالى الذى حاج
 ابراهيم في ربه الى قوله
 فبنت الذى كفر اذ ذكر
 سبحانه احتجاج ابراهيم
 ومجادلته وإقامته خصمه
 في معرض الثناء عليه وقال
 عز وجل وتلك حجتنا
 آتيناها ابراهيم على قومه
 وقال تعالى قالوا يا نوح قد
 جادلناك فأ كثر جدنا
 وقال تعالى في قصة فرعون
 ومار ب العالمين الى قوله
 أولو جئتكم بشئ مبين

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حكى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهرون فن ربك يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذي خلقتني فهو يهدين ثم حكى الله تعالى عن موسى في الشعراء انه قال لفرعون ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله ربى الذي يحيى ويميت فلما لم يكن فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعد ذلك دلائل النبوة فقال أولو جنتك بشئ مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع بيان النبوة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قدما دلائل النفس على دلائل الافلاك فان ابراهيم عليه السلام قال أولاً ربى الذي يحيى ويميت ثم قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال أولاً ربكم ورب آبائكم الاولين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذي يخرج الخبء فى السموات والارض قلنا ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كان مناظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان غرر وفرعون كل واحد منهما كان يدعى الالهية فلا حرم انهما عليهما السلام ابتداءً بإبطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكواكب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعى الهية الشمس فان الهدهد قال رأيتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا حرم ابتداءً بذكر السموات ثم بذكر الارضيات ثم لما تم دلائل التوحيد قال بعده لاله الا هو رب العرش العظيم ثم ان المصنف ذكر البرهان والبيئة والحجة وفي معناها السلطان وقد سمي الله الحجة العلمية سلطاناً قال ابن عباس كل سلطان فى القرآن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أى ما عندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أى حجة ولا برهان بل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين يعنى حجة واضحة وانما سمي علم الحجة سلطاناً لانها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهل بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل ولهذا ينقاد الناس للحجة ما لا ينقادون للبدل فان الحجة تنقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار فى علمه فهو ما لضعف حجته وسلطانه واما لقهر سلطان اليد والسيف له والا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل قاهرة له والفرق بين الحجة والبيئة هو ان الحجج هى الادلة العلمية التى يعقلها القلب وتسمع بالاذنان والحجة هى اسم لما يتحج به من حق وباطل واذا أضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى المخالفة كقوله تعالى لا حجة بيننا وبينكم أى قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة فان الجدال شريعة موضوعة للتعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة فى الخصومة والبيئة اسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوبة أو أمانة أو دليل علمى فالبيّنات هى الآيات التى أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حجة هو البيئة وحجت سنة الله فى خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقرحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجوا بعذاب الاستئصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا أن نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون بخلاف الحجج فانهم لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضاً وهى كل يوم فى مزيد وقد أشرنا الى ذلك فى كتاب العلم (وعلى الجلالة فالقرآن من أوله الى آخره) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال و(محاكاة الكفار) ملو من الحجج والادلة والبراهين فى مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وارسال الرسل وحدوث العالم فلا يذكر المشكوكون وغيرهم دليلاً صحيحاً على ذلك الا وهو فى القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعد عن الايراد والاستله وقد اعترف به هذا الحجة

وعلى الجلالة فالقرآن من
أوله الى آخره بحاجة مع
الكفار

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد) أي في إثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) وسياق الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية (وفي البعث) والخشر (قوله) تعالى (قل يحياها الذي أنشأها أول مرة) وسياق الكلام عليها أيضا (إلى غير ذلك من الأدلة) بجميع أنواعها والأقضية الصحيحة وقد تقدم للمصنف في كتاب العلم ما حاصله أن ما يشتمل عليه الكلام من الأدلة فالقرآن والأخبار مشتملة عليه وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها نوصيات إلى آخر ما قال ومر الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الفخر الرازي في كتابه أقسام اللذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فإني أتيت أروى غلبا ورأيت أقرب الطريق طريق القرآن أقرأ في الإثبات إليه يصعد الكلام الطيب الرحمن على العرش استوى وأقرأ في النفي ليس كمثل شيء ومن حرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي أه قال ابن القيم وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر والادلة البرهانية العقلية التي يشير إليها ويرشد إليها فتكون دليلا مهيما عقليا أمر تميز به القرآن وصار العالم به من الراسخين في العلم وهو العلم الذي يطعن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويتركوه العقل وتستشير به البصيرة وتقوى به الحجة ولا سبيل لاحد من العالمين إلى قطع من حاج به بل من خاصم به فلحق حجته وكسر شبهة خصمه وبه فتحت القلوب واستجاب لله ورسوله ولكن أهل هذا العلم لا تنكاد الأعصار تسبح منهم إلا بالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنيت عمري في الكلام أطلب الدليل وإذا أنا لا أزداد إلا بعدا منه فرجعت إلى القرآن أتدبره وأتفكر فيه وإذا أنا بالدليل حقا مقي وأنا لا أشعر به وقد أشرنا إلى بقية هذا الكلام في كتاب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يحاجون المنكرين ويجادونهم) قال تعالى (وجاد لهم بالتي هي أحسن) فالصحابة رضي الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم

فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا وفي النبوة وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وفي البعث قل يحياها الذي أنشأها أول مرة إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادونهم قال تعالى وجاد لهم بالتي هي أحسن فالصحابة رضي الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم

فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا وفي النبوة وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وفي البعث قل يحياها الذي أنشأها أول مرة إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادونهم قال تعالى وجاد لهم بالتي هي أحسن فالصحابة رضي الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم

فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا وفي النبوة وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وفي البعث قل يحياها الذي أنشأها أول مرة إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادونهم قال تعالى وجاد لهم بالتي هي أحسن فالصحابة رضي الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مفرط في الجهل (وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (علي) بن أبي طالب (رضي الله عنه اذ بعث) عبد الله (بن عباس) رضي الله عنهما (الى الخوارج) وهم الخروارية الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم) يعني عليا رضي الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم) أي ان كان قتاله حقا فلم ترك السي والغنيمة ونهى عن ذلك (قال) ابن عباس في الجواب (ذلك) مخصوص (في قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرايتم لو سبي عائشة) رضي الله عنها (في يوم الجمل) وهي وقعة مشهورة مذكورة في السير (فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة) والانقياد (بمجادلته ألفتان) منهم وهذه القصة أوردتها المصنف مختصرة وهي بطولها في كتاب الحلية لابي نعيم قال حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي ح وحدثنا سليمان حدثنا اسحق حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا أبو زميل الحنفي عن عبد الله بن عباس قال لما اعتزلت الخروارية قلت لعلي يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة لعلي آتي هؤلاء القوم فأكلهم قال اني أخوفهم عليك قال قلت كلا ان شاء الله فليست أحسن ما أقدر عليه من هذه اليمانية ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظاهرة فدخلت على قوم لم أرقوما قط أشد اجتهاد منهم أيديهم كأنهم انفن الابل وجوههم معلبة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحي وهم أعلم بتأويله فقال بعضهم لا تحذوه قال بعض لتحذنه قال قلت أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ونجته وأول من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ما هن قالوا أولا هن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم لئن كانوا كفارا لقد خلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا وصحافه من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال قلت أرايتم قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان قرأت عليكم في كتاب الله المحكم وحدثكم عن سنة نبيكم ما تنكرونه أترجعون قالوا نعم قلت أما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الى قوله ذوا عدل منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أئشدكم الله أفحكم الرجال في حقن دماؤهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم في أربابهم اربع درهم قالوا اللهم في حقن دماؤهم وصلاح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغتم أتسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انما ليس بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي أولي بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاخياروا أيتهما شئتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم محام نفسه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو نعلم انك رسول الله ما صدناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله فرسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا وبق أربعة آلاف فقتلوا اه ثم ان قول المصنف أول من سن الخ طاهره يخالف ما نقله اليوسي في شرحه على الكبرى ان بمن نظري في علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر والحق انه لا خلاف في العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنه اذ بعث ابن عباس رضي الله عنهما الى الخوارج فكلهم فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم فقال ذلك في قتال الكفار أرايتم لو سببت عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل فوقعت عائشة رضي الله عنها في سهم أحدكم ما تستحلون منها وهي أمكم في نص الكتاب فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفتان

كما يظهر في بادئ الرأي فان النظر فيه شيء ودعوة المبتدعة بالمجادلة شيء آخر فتأمل (وروي أن الحسن)
 البصري رحمه الله (ناظر قدريا) أي رجلا من ينكر القدر (فرجع عن) انكار (القدر و)
 يروي أيضا انه (ناظر على بن أبي طالب) رضى الله عنه (رجلا من القدرية) فيما روى انه سأله
 رجل من الشام عن مسيره اليه أكان بقضاء الله وقدره فقال رضى الله عنه والذي فلق الحبة وبرأ
 النسمة ما قطعنا واديا ولا علونا تلغى الا بقضاء وقدر فقال الشامي عندي احسب عنك ما أرى لي من
 الاحوشيا فقال علي بن أبي طالب الشيخ قد عظم لكم الامر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم
 وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ فكيف ذلك
 والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا فقال علي لعلك ظننت قضاء لازما وقدرنا حتما لو كان ذلك
 كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهي من الله تعالى ولما كانت تأتي
 محبة من الله المحسن ولا مذمة لمسيء ولما كان المحسن بشواب الاحسان أولى من المسيء والمسيء بعقوبة
 الذنب أولى من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخمسة الرجن ان الله لم يعص
 مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وبجانب
 الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال الشيخ ما القضاء والقدر الاذان ما وطننا موطننا الا بهما فقال
 على الامر من الله والحكم فنهض الشيخ وهو مسرور هكذا وجدت السياق في بعض الكتب ولم أطلع
 على سنده وانما ظن الشيخ أن عليا رضى الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف
 بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فاستنبه الشيخ وقال
 كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريدان ساقانا سوفا لا امتناع عنه فنفى على رضى الله عنه ذلك
 وانهم ليسوا بمجبورين وقال ظننت قضاء لازما وقدرنا حتما أي انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم
 مجبورين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه وروي انه من يقوم فقال له رجل منهم يا امير المؤمنين
 ان هذا يزعم انه يصنع شيئا فأقبل على رضى الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيئا فأنت
 تملكه فقال ملكي صلاتي وصومي وعق رقيق وطلاق امرأتي وحبي وعمري وما افترض علي فقال
 له على هذا زعمت انك تملكه أو تعلمك من دون الله أو تعلمك مع الله قال له الرجل ما أدري ما تقول فقال
 أ كلك بلسان عربي وتقول ما أدري ما تقول فاعادها على رضى الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له على
 ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالكا وان زعمت انك تعلمك مع الله
 فقد جعلت نفسك مع الله شريكا ومالكا ألا فالملك لله الواحد القهار (وناظر عبد الله بن مسعود) رضى
 الله عنه (يزيد بن عبيدة) بفتح العين المهملة الزبيدي ويقال السكي ويقال الكندي السكسكي الجصني
 قال الحافظ في تهذيب التهذيب روى عن أبي بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية وعنه
 أبو ادريس وعطية بن قيس وأبو قلابة الجري وراشد بن سعد وعبد الجهن وشهر بن حوشب ذكره
 أبو زرعة الدمشقي في الطبقة العليا التي تلى الصحابة وذكره ابن سميع فبين أدرك الجاهلية من أصحاب
 معاذ وقال الجلي شامي تابعي ثقة من كبار التابعين وذكره ابن حبان في الثقات وقال البخاري قدم الكوفة
 وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي (في الايمان فقال عبد الله لو قلت
 اني مؤمن لقلت اني من أهل الجنة فقال ابن عبيدة يا صاحب رسول الله هذه زلة منك) أي سقطت (وهل
 الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج
 ولنا ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا لعلمنا اننا من أهل الجنة فن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا
 من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها مني زلة) فرجع رضى الله عنه الى قوله معترفا على
 نفسه وهذا من انصافه وميله الى الحق الذي جبل عليه (فينبغي أن يقال كان خوضهم فيه قليلا)

وروي أن الحسن ناظر
 قدر يا فرج عن القدر
 وناظر على بن أبي طالب كرم
 الله وجهه رجلا من القدرية
 وناظر عبد الله بن مسعود
 رضى الله عنه يزيد بن
 عبيدة في الايمان قال عبد
 الله لو قلت اني مؤمن لقلت
 اني في الجنة فقال له يزيد بن
 عبيدة يا صاحب رسول الله
 هذه زلة منك وهل الايمان
 الا أن تؤمن بالله ولا تشكته
 وكتبه ورسله والبعث
 والميزان وتقيم الصلاة
 والصوم والزكاة ولنا
 ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا
 لعلمنا اننا من أهل الجنة فن
 أجل ذلك نقول انا مؤمنون
 ولا نقول اننا من أهل الجنة
 فقال ابن مسعود صدقت
 والله انها مني زلة فينبغي
 ان يقال كان خوضهم فيه
 قليلا

لا كثيرا قصيرا اطول ولا وعند الحاجة لا بطريق لتصنيف والتدريس واتخاذ صناعة فيقال أما قوله خوضهم فيه فإنه كان لقلة الحاجة اذ لم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية الختام الخصم واعترافه (٥٧) وانكشاف الحق وازالة الشبهة فلو طال

اشكال الخصم أو لجاجة لطال لاجمالة الزا مهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكالم بعد الشروع فيها وأما عدم تصديقهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم في الفقه والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التي لاتتفق الاعلى البسودر اما اذ صار اليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للغواطر فحين أضررت طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بشوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشجيد الخاطر أولاد الحاجة حتى لا يجزع عنها عند الحاجة على البداهة والارتجال كن بعد السلاح قبل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين فان قات في المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بذمه في كل حال أو بحسده في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل يظهر سياقه فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه أطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نسبت في حلقته (ولم يجد ما يسيبها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغیره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكأن كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعنى (والى ما يضر عند

الحاجة) (لا كثيرا قصيرا) أي يقصرون فيه (لا طويلا) لاشتغالهم بما هو أهم (و) انه كان ذلك (عند الحاجة) اليه في دفع معاند أو ارشاد ضال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيره صفا صفا (والتدريس) أي القائه درسا درسا (و) لا (اتخاذ صناعة) يتميز بها عن غيره واليهما ينسب (فيقال أما قوله خوضهم فيه كان لقلة الحاجة) الداعية اليه (ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان) أي الآراء المحدثه انما ظهرت فيما بعد (وأما القصر فقد كان الغاية القصوى الختام الخصم) أي اسكانه (واعترافه) بالحق (وانكشاف الحق) له من أول وهلة (فلو طال اشكال الخصم أو لجاجة) في محاورته (لطال لاجمالة الزا مهم) بدفع كل اشكال اشكال وأيضا فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الاصنام والى اثبات البعث مع منكره ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا الى السيف والمسان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوا طهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحري طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكالم بعد الشروع فيه) ولا بقاعدة معلومة وإنما هو بحسب الوارد كل ذلك اعلمهم بان ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش وان من لا تقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسنن فما بعد بيان الله بيان (وأما عدم تصديقهم) أي تعرضهم (للتدريس والتصنيف) فيه (فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا) لان الكتب المأولة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم (فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة) الغريبة (التي) لم تقع و (لاتتفق الاعلى) سبيل (النذور) والقلة (اما اذ صار) وحفظا لها (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للغواطر) من شحذ الحديدة شحذا من باب نفع والذال المجمة اذا أحدهما وفي بعض النسخ أول تشجيد الخاطر (أولاد الحاجة) عنده (حتى لا يجزع عنها عند) مسيس (الحاجة على البداهة والارتجال) يقال بدهه بدها اذا يغته وسهبت البداهة لانها تبغت ونسبت والارتجال اتیان الكلام من غير روية ولا فكر (كن بعد السلاح) أي بهيئة (قبل القتال) أي قبل حضوره وملابسته له (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (بما يمكن أن يذكر للفريقين) أي في احتجاج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت في المختار فيه) وفي نسخة منه (عندك) أي ما الذي تختاره وتذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بذمه) أي كونه مذموما مطلقا (في كل حال أو بحسده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل) يظهر سياقه وجه الحق (فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه أطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نسبت في حلقته (ولم يجد ما يسيبها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغیره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكأن كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعنى (والى ما يضر عند

(٨ - (اتحاف السادة المتقين) - ثانی) ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة ولم يجد ما يسيبها سوى الخمر والى ما يحرم لغیره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار والبيع وقت النداء وكما كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الاضرار وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره والى ما يضر عند

الكثرة فيطلق القول عليه بالإباحة كالغسل فان كثيره يضر بالمحرور وكما كل الطين وكما ان اطلاق التحريم على الطين والخمر والتحليل على
الغسل الثقات الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فنعود الى علم الكلام ونقول
ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته (٥٨) في وقت الانتفاع حلال أو مندوب اليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته

الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالإباحة كالغسل فان كثيره يضر بالمحرور) المزاج في البلاد الحارة
(وكما كل الطين) فانه كذلك كثيره يضر بالبدن (وكان اطلاق التحريم على الخمر والتحليل على الغسل
النفثان) أي نفرا (الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ) أي تعرض (تقابلت فيه الاحوال فالاولى
والابعد عن الالتباس أن يفصل) فيها فاذا عرفت ذلك (فنعود الى علم الكلام) اذ هو المقصود لذاته
من هذا البحث (فنقول فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب
أو واجب كما يقتضيه الحال) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مضرته في وقت
الاستضرار ومجمله حرام) ثم شرع في ذكر مضرته ومنفعته فقال (أما مضرته فآثار الشبهات) الملتبسة
(وتحريك العقائد) الفاسدة (وآثارها عن الجزم والتهميم) وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل في الهواء
تفنيه الريح (فذلك مما يحصل في الابتداء) أي ابتداء الامر فان قلت لانسلم آزارها من الجزم فان
الدليل عليها مما يقتضيها ويشدها (و) الجواب أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فان المدلول اذا
لم يصمم به لعروض شبهة فالدليل عليه بطريق الاولى (وتختلف فيه الاشخاص) بالقوة والضعف
(فهذا ضرره في الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخر في تأكيده اعتقاد المبتدعة وتثبيتها في صدورهم
بحيث تنبعث دواعيهم) الحركة (ويشتد حرصهم على الاصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا
الضرر بواسطة التعصب) للمذهب وطلب المباحة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (الذي يثور
وينبعث من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللطيف في أسرع
زمان) لعدم رسوخه في قلبه (الا اذا كان نشأته) وغو (في بلد يظهر فيه الجدل والتعصب) كبلاد
الرافضة مثلا (فانه لو اجتمع عليه الاقوال والآخرون) بأنواع الأدلة (لم يقدروا على نزع البدعة من
صدره) لتمسكها فيه ورسوخها (بل الهوى) النفساني (والتعصب) المذهبي والمباهاة بالمعارف (وبغض
خصوم المهادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه) استيلاء كلياً (ومنع من ادراك الحق) الضيق ومن
وصوله الى قلبه (حتى لو) فرض (وقيل له) بعد العجز عن ايصال ذلك الى فهمه (هل تريد أن يكشف
الله لك الغطاء) والحجاب عن فهمك (فيعرفك بالعيان) والمباشرة الحقيقية (أن الحق مع خصمك
لكره ذلك) من نفسه (خيفة أن يفرجه خصمه) اذ اعلم منه رجوعه الى الحق (وهذا هو الداء العظيم)
والخطب الجسيم (الذي استطار في البلاد والعباد) شره وعم ضرره (وهو نوع فساد آثاره المهادلون
بالتعصب) للمذهب (فهذا ضرره) ومنه تنشأ أنواع الضرر للمملكة (وأما منفعته فقد يظن أن
فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليها) وهو مقام الكشف والمشاهدة وعمارة السرب أنوار
اليقين وحصول العلم المضارغ للضروري (فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف) ومن أين
لننازل طي المنازل (ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف) اذ أكثره عمل النفس
وتخليق الفهم (وهذا) الكلام (اذا سمعته من محدث) وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه المعارف
برجاله ومتونه (أو حشوى) هو بالتحريك من يتبع طواهر الاحاديث قال البيهقي في حاشية الكبرى
نسبة الى الحشاء أي الجانب والطرف سمو بذلك لقول الحسن البصري وكان أوائلهم يجلسون اليه
بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاً ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها أو يسكون الشين من الحشو
لقولهم بذلك في القرآن حيث زعموا أن في الكتاب والسنة مالا معنى له اه (ربما خطر ببالك أن

في وقت الاستضرار ومجمله
حرام. أما مضرته فآثار
الشبهات وتحريك العقائد
وآثارها عن الجزم
والتهميم فذلك مما يحصل
في الابتداء ورجوعها
بالدليل مشكوك فيه
ويختلف فيه الأشخاص
فهذا ضرره في الاعتقاد
الحق وله ضرر آخر في
تأكيده اعتقاد المبتدعة
للبدعة وتثبيتها في صدورهم
بحيث تنبعث دواعيهم
ويشتد حرصهم على الاصرار
عليه. ولكن هذا الضرر
بواسطة التعصب الذي
يثور من الجدل ولذلك
ترى المبتدع العامي يمكن
أن يزول اعتقاده باللطيف
في أسرع زمان الا اذا كان
نشؤه في بلد يظهر فيها
الجدل والتعصب فانه لو
اجتمع عليه الاقوال
والآخرون لم يقدروا
على نزع البدعة من صدره
بل الهوى والتعصب
وبغض خصوم المهادلين
وفرقة المخالفين يستولى
على قلبه ومنعه من ادراك
الحق حتى لو قيل له هل
تريد أن يكشف الله تعالى
لك الغطاء يعرفك بالعيان
أن الحق مع خصمك لكره

ذلك خيفة من أن يفرجه خصمه وهذا هو الداء العظام التي استطار في البلاد والعباد وهو نوع فساد آثاره المهادلون

بالنفس الناس
بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وهيئات فليس في الكلام وفاء بهذا
المطلب الشريف ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث أو حشوى ربما خطر ببالك أن

الناس أعداء ما جهلوا

فاسمع هذا من خبر الكلام) وسيره ودخل فيه وخرج
وألف فيه عدة تأليف (ثم قلاه) أى أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أى الاختبار السلكى
(وبعد التغلغل فيه) أى الدخول فى وسطه (الى) ان وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبته
(وجاوز ذلك الى التعمق فى علوم آخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن
الطريق الى حقائق المعرفة) كما هى عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك فى كتابه المنقذ من
الضلال فقال فى أوله ولم أزل فى عنفوان شبابه عند ماراهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد أناف
سنى على الجسدين أقفهم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لأخوض الجبان
الخدور وأتوغل فى كل مضلة وأهيم على كل مشكلة وأقحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة
وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع الى أن قال وقد كان
التعمش الى ذلك حقائق الامور أى من أول أمرى غرزة وفطرة من الله تعالى وضعتها فى جبلتى
لأبختارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت
كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماء وأفيا بمقصوده غير واف بمقصودى
اه وسياقى بقية هذه العبارة فيها بعد (ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض
الامور ولكن على) سبيل (الندور) والقلة (وفى أمور جليلة) ظاهرة (تكاد تفهم قبل التعمق فى
صناعة الكلام) بأصل الفطرة والجليلة (بل منفعة شئ واحد وهو خراصة العقيدة التى ترجناها على
العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف فى الاملاء اعلم أن المتكلمين
من حيث صناعة الكلام فقط لم يفارقوا اعتقاد العوام وانما حوسوها بالجدل عن الانخراط فهم حراس
نواحى الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الإشارة الى ذلك أيضا فى كتاب العلم (فان
العامى ضعيف يستغفزه) ويحركه (جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفعة
والناس متعبدون بهذه العقيدة التى قدمناها اذ ورد الشرع بها لمساقيها من صلاح دينهم ودينهاهم
واجتماع السلف عليها) وقال المصنف فى كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها
عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى الى عبادته على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هى
الحق على ما فيه صلاح دينهم ودينهاهم كما نطق بمقدماته القرآن والاخبار (والعلماء متعبدون بحفظ
ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تجمعات) وفى نسخة عن
تجمعات (الظلمة والغصاب) جميع غاصب وهو الذى يأخذ المال قهرا وقال المصنف فى المنقذ ولما كان
أكثر خوض المتكلمين فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع
فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيأ لم يكن الكلام فى حق كافي ولا لدائق الذى أشكوه شافيا
نعم لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوّف المتكلمون الى مجاوزة الذب عن
الشبهة بالبحث عن حقائق الامور ونحاضوا فى البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ولكن لما لم
يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية ما ينجو ظلمات الخبرة
فى اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيرى بل لست أشك فى حصول ذلك لطائفة ولكن
حصولا مشوبا بالتقليد فى بعض الامور التى ليست من الاوليآت والغرض الآن حكاية حال الانكار
على من استشفى به فان أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكمن دواء ينتفع به مريض ويستضر
به آخر اه (واذا وقعت الاحاطة) وكال المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون الناظر فيه) بعد تلك
الاحاطة (كالطبيب الخاذق) الماهر (فى استعمال الدواء الخطار) الذى فيه بعض سميات مثلا (اذ
لا يضعه الا فى موضعه) الذى يليق بوضعه (وذلك فى وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فانه اذا لم يصادف

يضعه الاموضعه وذلك فى وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه فان تعليمهم للكلام ضرر محض في حقهم اذ ربما يشتر لهم شكوا ويزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح وأما العاين المعتد للبدعة فينبغي أن يدعى الى الحق (٦٠) بالتأطاف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقتنع للنفس المؤثر في القلب القريب

الوقت والقدر كان عين الضرر وهذا لا يتبينه الا الماهرة في الفن (وتفصيله أن العوام) من الناس (المشغولين بالحرف) والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات (يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم) وهي (التي اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه) آتفا ويكتفي به معهم على هذا القدر ولا يعاون المناظرة والجدال (فان تعليمهم الكلام) وصفة الجدل (ضرر محض) خالص (في حقهم) اذ ربما يشتر لهم شكاً أي يبعث من الكلام يتعلق بفهمه (ويزل عليهم الاعتقاد) الذي تلقنوه (فلا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح) أي بازالة ذلك الشك العارض في قلبه لرسوخه فيه وعدم التفاته الى ما يزيله أو انظر فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف (وأما العاين المعتد للبدعة فينبغي أن يدعى الى) المعتد (الحق باللطف) واللين في المحاوراة (للا تعصب) وسوء القول (وبالكلام اللطيف) السهل اللين (المقتنع للنفس المؤثر) بوقعه (في القلب القريب من شياق أدلة القرآن والحديث) فسا بعد بيانها بيان (الممزوج بالوعظ والتخدير) ولا يمارى الامراء ظاهراً (فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع) وفي نسخة المصوغ (على شرط المتكلمين) فانه يحبط الذهن ويشوشه (اذ العاين اذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقد انه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها الى اعتقاده) أي يستميلهم اليه على طريق الاستدراج (فان يحجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه) ومن طريقته (أيضا) يقدر (على دفعه) ورد ما أورده (والجدل مع هذا) أي العاين (ومع الاول) أي معتد البدعة (جرام) اما مع العاين فلزلة اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه (وكذا مع من وقع له شك) وفي نسخة في شك (اذ يجب ازالته باللطف والوعظ) لا بالعنف والقهر (والادلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام) بكلام بجلى يفهمه ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر (والاستقصاء بالجدل) في تفسير وسؤال ونوجبه واشكال ثم الاشتغال بحله (انما ينفع في موضع واحد وهو ان يفرض عاين اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه) وطرق الى اسماعه (فيقابل ذلك الجدل بمثله) ليزيله (فيعود الى اعتقاد الحق) بسهولة (وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمتعه عن القناعة بالمواعظ والتخديرات العامة) بعدم ميل قلبه اليها وانما يستأنس بالمجادلة (فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه) أي لا يزيل داء اعتقاده (الادواء الجدل فخار أن يلقى اليه) بالقدر المحدود (وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون على مذهب واحد فان غالب التعصبات انما يشور من اختلاف المذاهب (فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذي ذكرناه) آتفا (ولا يتعرض للادلة) أي العقلية أو مصالفا (ويترك بص) أي ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له على جزئ من جزئيات الاعتقاد (فان وقعت ذكر) الادلة (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يوغل فيه غاية الايغال وان تقتصر على أدلة القرآن كفي وشفي (وان كانت البدعة شائعة) أي ظاهرة منتشرة (وكان يخاف على الصبيان) والاطفال (أن يخذعوا) بها (فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية) التي ذكرها في الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم) أي ان فرض وقوعها فإلى الرسالة القدسية من الادلة القرآنية والعقلية كفاية في الرد على المخالفين كما سيأتي ذلك (وهو مقدار مختصر) في أوراق يسيرة (وقد أودعناه هذا الكتاب) في الفصل الثالث (لاختصاره) وجعه (فان كان فيه ذكاء) وتوفد ذهن بالاستطلاع على الغوامض (وتنبه به كانه لموضع سؤال)

من سياق أدلة القرآن والحديث المزوج بفن من الوعظ والتخدير فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين اذا العاين اذا سمع ذلك اعتقد انه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس الى اعتقاده فان يحجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضا يقدر (على دفعه) فالجدل مع هذا ومع الاول حرام وكذا مع من وقع في شك اذ يجب ازالته بالتأطاف والوعظ والادلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل انما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عاين اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بمثله فيعود الى اعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمتعه عن القناعة بالمواعظ والتخديرات العامة فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه منها الادواء الجدل فخار أن يلقى اليه وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها

على ترجمة الاعتقاد الذي ذكرناه ولا يتعرض للادلة ويترك بص وقوع شبهة فان وقعت ذكر بقدر الحاجة فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخذعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم وهذا مقدار مختصر وقد أودعناه هذا الكتاب لاختصاره فان كان فيه ذكاء وتنبه به كانه لموضع سؤال

رد عليه (أو نارت في نفسه شبهة) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كونه
 (فلا بأس أن يترقى منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة)
 وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر وهو كتاب جليل مر ذكره في شرح خطبة الكتاب
 وشرحه غير واحد من الأئمة (وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث
 المتكلمين) بل الأدلة المذكورة في دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث
 العويصة (فإن أقنع به ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه يخوض في المطولات (وإن لم يشفه
 ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مزممة) وصار (الداء غالبا) على قلبه (والمرض
 ساريا) في جسمه (فليتلف به الطبيب بقدر إمكانه) اذ علم الكلام راجع إلى علم مألجة المرضي بالبدع
 كما قاله المصنف في الجوامع العوام (وينتظر قضاء الله تعالى فيه إلى أن ينكشف له الحق) بارتضاع المانع
 (بتنبيه من الله سبحانه) بنفث يلقي في روعه أو الهام أو غير ذلك (أو يستمر على) ما رشح فيه من (الشك
 والشبهة إلى ما قدر له) من الازل وفي الجوامع العوام للمصنف فان قيل اذا فرضنا عما يجادل الجواب ليس مقلدا
 ولا يقتضيه التقاليد ولا أدلة القرآن ولا الاقاويل الجلية المقنعة فماذا يصنع به قلنا هذا مريض مال طبعه
 من صحة الفطرة الاصلية فينظر في شمائله فان وجد الججاج والجدل غالب عليه وعلى طبعه لم نجعله
 وظهرنا وجه الارض منه ان كان يجادلنا في أصل من الايمان وان تفرسنا بالقرائن مخايل الرشد والقبول
 لوجاوزنا به من الكلام الظاهر إلى تدقيق الأدلة عاجلناه بما قدرنا عليه من ذلك وداوينا بالجدال
 المسدد والبراهين الجلية وترخصنا في هذا المقدار من المداواة لا يدل عن فتح الباب في الكلام مع الكافة
 فان الادوية تستعمل في حق المرضي وهم الاقلون وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوقى
 عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الاصلية تعد لقبول الايمان دون المجادلة وتحرر حقائق الأدلة وليس الضرر
 في استعمال الداء مع الاحياء بأقل من الضرر في اهمال المداواة مع المرضي فايوضع كل شيء في محله اه
 (فالقدر الذي يحويه هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذي يرجى نفعه)
 للسالك في سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أي عن ذلك القدر فانه (قسمان أحدهما بحث على غير قواعد
 العقائد) الاسلامية (كالبحت عن الاعتمادات) كقول أبي هاشم ان الموجب لهوى الثقيل هو الاعتماد
 دون الحركة ذكره في مسئلة التولد (والا كوان) جمع كون وهو استعمال جوهرتها إلى ما هو أشرف منه
 ويقابله الفساد وهو استعمال جوهرتها إلى ما هو دونه ولهم في الكون اطلاق آخر (وعن الادراكات)
 في ثبوتها ونفيها ومذهب أهل السنة ان الادراكات كلها من فعل الله سبحانه وانه ليس شيء منها فعلا
 للانسان ولا كسبها له كما سيأتي بيانه (والخوض ان في الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمی وان كان
 فذلك واحد هو منع عن جميع مالا يرى أو ثبت بكل مرئي يمكن رؤيته منع بحسب عدده) هكذا سيق
 العبارة في غالب النسخ وفي بعضها أو يثبت بكل مرئي وفي بعضها وان كان كل واحد هو منع جميع مالا
 يرى أو ثبت لكل مرئي فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم ان الممنوع بوجود الصمم والعمى
 معنيان هما ادراك للمسموع والمرئي وانهما غير ذاته فان قالت المعتزلة العمى والصمم مانعان له عن أن
 يكون مدركا قيل مامعني منعهما عن كونه مدركا هل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواء ولا يجوز أن
 يكون منعان بنفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواء وهو ادراك اذ لا يجوز أن يكون المنع
 منعاً لا عن شيء وهذا البحث أورد أبو منصور التميمي في كتاب الاسماء والصفات وسنشير إليه ان شاء
 الله تعالى (إلى غير ذلك من الترهات) أي الاباطيل (المضلة) لفهمهم (والقسم الثاني زيادة تقرير) وفي
 بعض النسخ تقرير (للك الأدلة) العقلية (في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة) وشبه تنبعث من
 الافكار وفي بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا استقصاء لا يزيد) المستقل به (الاضلالا) عن الطريق

أو نارت في نفسه شبهة فقد
 بدت العلة المحذورة وظهر
 الداء فلا بأس أن يترقى منه
 إلى القدر الذي ذكرناه في
 كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
 وهو قدر خمسين ورقة وليس
 فيه خروج عن النظر
 في قواعد العقائد إلى غير
 ذلك من مباحث المتكلمين
 فإن أقنع به ذلك وكفاه
 كف عنه ولم يدعه يخوض
 في المطولات وإن لم يشفه
 ذلك بل زاد فقد عسر
 علاجه لانه صارت العلة
 فيه مزممة وصار الداء
 غالبا على قلبه والمرض
 ساريا في جسمه فليتلف
 به الطبيب بقدر إمكانه
 اذ علم الكلام راجع إلى
 علم مألجة المرضي بالبدع
 كما قاله المصنف في الجوامع
 العوام وينتظر قضاء الله
 تعالى فيه إلى أن ينكشف
 له الحق بارتضاع المانع
 بتنبيه من الله سبحانه
 بنفث يلقي في روعه أو
 الهام أو غير ذلك أو
 يستمر على ما رشح فيه
 من الشك والشبهة إلى
 ما قدر له من الازل وفي
 الجوامع العوام للمصنف
 فان قيل اذا فرضنا عما
 يجادل الجواب ليس
 مقلدا ولا يقتضيه
 التقاليد ولا أدلة القرآن
 ولا الاقاويل الجلية
 المقنعة فماذا يصنع به
 قلنا هذا مريض مال
 طبعه من صحة الفطرة
 الاصلية فينظر في
 شمائله فان وجد
 الججاج والجدل غالب
 عليه وعلى طبعه لم
 نجعله وظهرنا وجه
 الارض منه ان كان
 يجادلنا في أصل من
 الايمان وان تفرسنا
 بالقرائن مخايل الرشد
 والقبول لوجاوزنا به
 من الكلام الظاهر إلى
 تدقيق الأدلة عاجلناه
 بما قدرنا عليه من ذلك
 وداوينا بالجدال
 المسدد والبراهين
 الجلية وترخصنا في
 هذا المقدار من
 المداواة لا يدل عن
 فتح الباب في الكلام
 مع الكافة فان
 الادوية تستعمل في
 حق المرضي وهم
 الاقلون وما يعالج به
 المريض بحكم
 الضرورة يجب عليه
 أن يوقى عنه
 الصحيح والفطرة
 الصحيحة الاصلية
 تعد لقبول
 الايمان دون
 المجادلة
 وتحرر حقائق
 الأدلة وليس
 الضرر في
 استعمال
 الداء مع
 الاحياء
 بأقل من
 الضرر في
 اهمال
 المداواة
 مع
 المرضي
 فايوضع
 كل شيء
 في محله اه
 فالقدر الذي
 يحويه هذا
 الكتاب وحده
 من المصنفات
 يريد به كتاب
 الاقتصاد هو
 الذي يرجى
 نفعه للسالك
 في سبيل الحق
 وأما الخارج
 عنه أي عن
 ذلك القدر
 فانه قسمان
 أحدهما بحث
 على غير
 قواعد
 العقائد
 الاسلامية
 كالبحت عن
 الاعتمادات
 كقول أبي
 هاشم ان
 الموجب
 لهوى
 الثقيل هو
 الاعتماد
 دون
 الحركة
 ذكره في
 مسئلة
 التولد
 والا كوان
 جمع كون
 وهو
 استعمال
 جوهرتها
 إلى ما هو
 أشرف منه
 ويقابله
 الفساد
 وهو
 استعمال
 جوهرتها
 إلى ما هو
 دونه
 ولهم في
 الكون
 اطلاق آخر
 وعن الادراكات
 في ثبوتها
 ونفيها
 ومذهب
 أهل
 السنة
 ان
 الادراكات
 كلها
 من
 فعل
 الله
 سبحانه
 وانه
 ليس
 شيء
 منها
 فعلا
 للانسان
 ولا
 كسبها
 له
 كما
 سيأتي
 بيانه
 والخرص
 ان
 في
 الرؤية
 هل
 لها
 ضد
 يسمى
 المنع
 أو
 العمی
 وان
 كان
 فذلك
 واحد
 هو
 منع
 عن
 جميع
 مالا
 يرى
 أو
 ثبت
 بكل
 مرئي
 يمكن
 رؤيته
 منع
 بحسب
 عدده
 هكذا
 سيق
 العبارة
 في
 غالب
 النسخ
 وفي
 بعضها
 أو
 يثبت
 بكل
 مرئي
 وفي
 بعضها
 وان
 كان
 كل
 واحد
 هو
 منع
 جميع
 مالا
 يرى
 أو
 ثبت
 لكل
 مرئي
 فذلك
 يمكن
 رؤيته
 منع
 بحسب
 عدده
 واعلم
 ان
 الممنوع
 بوجود
 الصمم
 والعمى
 معنيان
 هما
 ادراك
 للمسموع
 والمرئي
 وانهما
 غير
 ذاته
 فان
 قالت
 المعتزلة
 العمى
 والصمم
 مانعان
 له
 عن
 أن
 يكون
 مدركا
 قيل
 مامعني
 منعهما
 عن
 كونه
 مدركا
 هل
 هو
 منع
 عن
 نفسه
 أو
 عن
 معنى
 سواء
 ولا
 يجوز
 أن
 يكون
 منعان
 بنفسه
 فوجب
 أن
 يكون
 المنع
 انما
 وقع
 عن
 معنى
 سواء
 وهو
 ادراك
 اذ
 لا
 يجوز
 أن
 يكون
 المنع
 منعاً
 لا
 عن
 شيء
 وهذا
 البحث
 أورد
 أبو
 منصور
 التميمي
 في
 كتاب
 الاسماء
 والصفات
 وسنشير
 إليه
 ان
 شاء
 الله
 تعالى
 إلى
 غير
 ذلك
 من
 الترهات
 أي
 الاباطيل
 المضلة
 لفهمهم
 والقسم
 الثاني
 زيادة
 تقرير
 وفي
 بعض
 النسخ
 تقرير
 لتلك
 الأدلة
 العقلية
 في
 غير
 تلك
 القواعد
 وزيادة
 أسئلة
 وأجوبة
 وشبه
 تنبعث
 من
 الافكار
 وفي
 بعض
 النسخ
 اسقاط
 أسئلة
 وذلك
 أيضا
 استقصاء
 لا
 يزيد
 المستقل
 به
 الاضلالا
 عن
 الطريق

وجاهلا في حق من لم يقنعه ذلك القدر فرب كلام يزيد الاطباب والتقدير غموضا ولو قال قائل البحث عن حكم الادراك والاعتمادات فيه فائدة
تشخيص الخواطر والخطرات لآلة الدين كالسيف (٦٢) آلة الجهاد فلا بأس بتشخيصه كان كقوله لعب الشطر فنج يشخص الخاطر فهو من

(وجاهلا في حق من لم يقنعه ذلك القدر) ولم يكتف به (فرب كلام يزيد الاطباب) هو أداء المقصود
بأكثر من العبارة المتعارفة (والتقرير غموضا) وخفاء (ولو قال قائل البحث عن حكم الادراك
والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهي (تشخيص الخاطر) وتنبيهها عن الغفلة (والخطرات لآلة الدين) أصل
الخطرات لما يتحرك في القلب من رأى أو معنى ثم يسمى محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسيف
آلة للجهاد) أى بالخطرات تنكشف أسرار أحكام الدين كما ان السيف تتم به أمور المجاهدين (فلا بأس
بتشخيصه) أى فلا ي شئ يمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيدا من وجه فأجاب بقوله (كان)
أى هذا القول (كقوله لعب الشطر فنج يشخص الخاطر) وبهية لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أى
من جملة أموره (وذلك هوس) واختلاط (فان الخطرات يشخص بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة)
ثم ان الشطر فنج معرب واختلف في أصله ف قيل صدرنات يعنى مائة حيلة وقيل صدر فنج يعنى مائة تعب وقيل
شدر فنج أى صار تعبوا واختلف في ضبطه ف قيل بالفتح وهو المشهور وقيل بالكسر وهو المختار قال ابن الجوابي
في كتاب ما يلحن فيه العامة ومما يكسر العامة تفتحه أو تضمه وهو الشطر فنج بكسر الشين قال وانما
كسر ليكون نظيرا لاوزان العربية مثل جرد حل اذ ليس فى أبنية العرب فعل بالفتح حتى يحمل عليه وأما
أول من وضعه ولاى شئ وضعه وأقوال الأئمة فى جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوى فى
عمدة المحتاج مستوفى وأشرنا الى بعضها فى شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها (فقد عرفت بهذا)
الذى تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام) بعد تقريره لذللك فى كتاب العلم بنحو
مما ذكره هنا (و) عرفت أيضا (الحال التى يذم فيها والحال التى يحمدها) عرفت (الشخص الذى
ينتفع به والذى لا ينتفع به فان قلت مهما عاترت بالحاجة اليه فى دفع المبتدع) ورد شبهه (والآن فقد
نارت البدع) وهاجت (وعمت البلوى) الناس (وأرهقت الحاجة) أى دنت وقرب وقوعها (فلا بد أن
يصير القيام بهذا العلم) والتصدى له (من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من
التهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرهما) من المناصب العامة والخاصة (ومالم
يشغل العلماء بنشر ذلك) وتعليمه (والتدريس فيه والبحث عنه) والتحقيق فيه (لا يدوم ولوترك)
الاشتغال به (لاندرس) بمرّة وانمحي أثره ولوقائل أن يقول لا يحتاج الى نشره وتعليمه بل يكتفى منه فى رد شبه
المبتدعة بما ركز فى الجملة والطباع فأجاب بقوله (وليس فى مجرد الطباع) ولو كانت سليمة (كفاية)
تامة (لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم) ويدأب فيه لان أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية (فينبغى أن يكون
التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الكفايات) وهذا (بخلاف زمان الصحابة) رضوان الله
تعالى عليهم (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) امال عدم ظهور البدع فى زمانهم أولا كتفتاتهم بما أشرف
الله من أنوار المشاهدة فى صدورهم فكانت الامور الخفية بالنسبة اليها جليلة عندهم (فاعلم ان الحق)
الذى لا يحيد عنه (انه لا بد فى كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أى بازائه (مستقل يدفع شبه
المبتدعة الذين ناروا فى تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظ بالنشر والافادة (ولكن ليس
من الصواب تدريسه على العموم) أى على عامة الناس (كشدر يس الفقه والتفسير) ولوازمهما (فان
هذا) أى علم الكلام (مثل الدواء) الذى لا يحتاج اليه فى كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويستضر به
الآخرون (والفقه مثل الغذاء) لا بد ان الذى لا يستغنى عنه بحال فى افادة ناموس البدن (وضرر
الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر) التى لا تخص (فالعلم به ينبغى أن
يخصص بتعليم هذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم) والاستعداد لطلب

الدين أيضا وذلك هوس
فان الخطرات يشخص بسائر
علوم الشرع ولا يخاف فيها
مضرة فقد عرفت بهذا
القدر المذموم والقدر
المحمود من الكلام
والحال التى يذم فيها والحال
التي يحمدها والشخص
الذى ينتفع به والشخص
الذى لا ينتفع به فان قلت
مهما عاترت بالحاجة اليه
فى دفع المبتدع والآن
قد نارت البدع وعت
البلوى وأرهقت الحاجة
فلا بد أن يصير القيام بهذا
العلم من فروض الكفايات
كالقيام بحراسة الاموال
وسائر الحقوق كالقضاء
والولاية وغيرهما ومالم
يشغل العلماء بنشر ذلك
والتدريس فيه والبحث
عنه لا يدوم ولوترك
لاندرس وليس فى مجرد
الطباع كفاية لحل شبه
المبتدعة مالم يتعلم فينبغى
أن يكون التدريس فيه
والبحث عنه أيضا من فروض
الكفايات بخلاف زمن
الصحابة رضوا الله عنهم فان
الحاجة ما كانت ماسة
اليه فاعلم أن الحق أنه
لا بد فى كل بلد من قائم بهذا
العلم مستقل يدفع شبه
المبتدعة التى نارت فى تلك
البلدة وذلك لا يدوم بالتعليم
ولكن ليس من الصواب

تدريسه على العموم كتدريس الفقهاء والتفسير فان هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء ولا يحذر وضرر
الدواء محذور ولما ذكرنا فيه من أنواع الضرر فالعلم به ينبغى أن يخصص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم

المعرفة (والحرص عليه) بالا كجاء على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة (يغنيه الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وإزالة الشكوك اذا عرضت) لعدم استعداد ذلك (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والفطنة) وهى سرعة هجوم على حقائق معان مما تورده الحواس عاينها (والفصاحة) وهى ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) المخير فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دأخا حيران فى أمره (والقدم) وهو الباطل الفهم (لا ينتفع بحجابه) أى بحجابه (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه) والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويخصان فى أكثر الاستعمال بالأفعال وقول فى القرآن تارة بالفساد وأخرى بالسيئة (والديانة) وهى التمسك بأمر الدين (والتقوى) وهى تجنب القبيح خوفاً من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بأدنى شبهة) اذا عرضت (ينخلع عن) ربة (الدين) فان ذلك يحل عنه الحجز أى الستر الحاجز (ويرفع السترينه وبين الملائد) الشهوانية (فلا يحرص على إزالة الشبهة) ودفعها (بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكليف) ومشقاته (فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجوامع العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرد له طلب معرفة الله أو مع العاين فان كان قاطعاً أى لا طناً أى غير حاسم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً فله أن يتحدث بنفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها حاله عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكائها مع العوام فن أنصفهم هذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطف الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقى فى التأويلات الفاسدة لشدة شرهه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبشه الى غير أهله وأما العاين فلا يتحدث به وفى معنى العاين كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المقلدون فيحدث به مع نفسه اضطراراً فان ما ينطوى عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا لا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذكائه متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وابطاحه انما تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اه (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجج المحموده فى الكلام انما هو من جنس حجج القرآن من الكلمات الطيبة المؤثرة فى القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس واذا فهموها اعتقدوا انها شعوزة لاحقيقة لها (وصناعة تعلمها صاحبها للتلبس) والتخليط (فاذا قابلته مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف فى الجوامع العوام العاين اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلاً بالمدلول وقد أمر الله كافة عباده بمعرفته بالايان به والتصديق بوجوده أولاً بتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانياً وبوحدايته ثالثاً وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعاً وهذه الأمور ليست ضرورية فهى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتحصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية انتاجها له وذلك لا يتم الا بجملة شروط البراهين وكيفية ترتيب

والحرص عليه فان المحترف
يمنعه الشغل عن الاستتمام
وازالة الشكوك اذا عرضت
* والثانية الذكاء
والفطنة والفصاحة فان
البليد لا ينتفع بفهمه
والقدم لا ينتفع بحجابه
فيخاف عليه من ضرر
الكلام ولا يرجى فيه
نفعه * والثالثة أن يكون
فى طبعه الصلاح والديانة
والتقوى ولا تكون
الشهوات غالبة عليه فان
الفاسق بأدنى شبهة ينخلع
عن الدين فان ذلك يحل
عنه الحجز ويرفع الستر
بينه وبين الملائد فلا يحرص
على إزالة الشبهة بل يغتنمها
ليتخلص من أعباء التكليف
فيكون ما يفسده مثل هذا
المتعلم أكثر مما يصلحه
واذا عرفت هذه الانقسامات
اتضح لك ان هذه الحجج
المحمودة فى الكلام انما
هى من جنس حجج القرآن
من الكلمات الطيبة
المؤثرة فى القلوب المقنعة
للفؤوس دون التغلغل
فى التقسيمات والتدقيقات
التى لا يفهمها أكثر
الناس واذا فهموها
اعتقدوا انها شعوزة
وصناعة تعلمها صاحبها
للتلبس فاذا قابلته مثله
فى الصنعة قاومه

المقدمات واستنتاج النتائج ويستجوز ذلك بالضرورة شيئاً فشيئاً إلى تمام البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر
النظر في علم العقولات وكذلك يجب على العاقل أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروي
بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كما لا يمكن ذلك إلا بالنظر في
معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخره النظر في النبوات وهو ثلث علم الكلام قلنا الواجب
على الخلق الإيمان بهذه الأمور والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بجواز وقوع
الخطأ فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الأولى وهو أقصاها ما يحصل بالبهران المستقصى
المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال ويمكن التباس
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق في كل عصر واحد واثنان ممن ينتهي إلى تلك الدرجة وقد يخلو
العصر عنه ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون الثانية أن
يحصل بالإدلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها الاشتهار هاهنا كبار العلماء وشناعة
انكارها ونفرة النفوس عن إبداء المز يد فيها وهذا الجنس أيضاً يفيد في بعض الأمور وفي حق الناس
تصديقاً جازماً بحيث لا يتغير صاحبه بإمكان خلافه أصلاً الثالثة أن يحصل التصديق بالإدلة الخطابية التي
جرت العادة باستعمالها في المحاوراة والمخاطبات الجارية في العادات وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً
بيدئ الرأي وسابق الفهم إذا لم يكن الباطن مشحوناً بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل
ولم يكن المستمع مشغولاً بتكف المماراة والتشكيك ومنهاجه بتخذلق المجادلين في العقائد وأكثر أدلة
القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد
تمام الأسئلة وجوابها بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود
السماع من حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فان من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو رجل
من الأفاضل المشهورين قد يخبر عن شيء فيسبى إليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال
لغيره في قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلمهم فلا حرم لسمعون
الاعتقادات ويصدقونه ويسمعون عليه من غير حاجة إلى دليل وحاجة الخامسة التصديق الذي يسبق
إليه عند سماع الشيء مع قرائن الأحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقى في حق العوام اعتقاداً جازماً
السادسة أن يسمع القول فيمناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقته لطبعه لامن حسن
اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد له لكن لمناسبة ما في طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات
لان ما قبله استند إلى دليل تام وان كان ضعيفاً من قرينة أو حسن اعتقاد في الخبر أي نوع من ذلك فهي
أمارات يظنها العاقل أدلة فتعمل في حقه عمل الأدلة وإذا علم مراتب التصديق وعلم ان مستند إيمان العوام
هذه الأسباب فأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب إلى التصديق فلا ينبغي
أن يجاوز بالعاقل إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المقنعة المسكنة لقلوب المستجرة لها إلى
الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اه باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعي
وكافة السلف) رجعهم الله ممن تقدم ذكرهم (انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي
نهنا عليه) أي فان أقوالهم محمولة على نهى المتعصب في الدين أو القاهر عن تحصيل اليقين أو القاصد
إفساد عقائد المسلمين أو الخاضع فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين والأفلا يتصور من شريف تلك
الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات (وان ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه
من مناظرة الخوارج) في المسائل الأربع (وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر) مع رجل من
الشام (وغيره) كان من الكلام الجلي الواضح (الظاهر) الذي لا يحتاج إلى فسخ باب جدال (وفي محل
الحاجة) وقدر الحاجة (وذلك) لا ريب فيه انه (محمود في كل حال) غير مذموم عند الرجال (نعم قد تختلف

وعرفت ان الشافعي وكافة
السلف انما منعوا عن
الخوض فيه والتجرد له لما فيه
من الضرر الذي نهنا عليه
وان ما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما من مناظرة
الخوارج وما نقل عن
علي رضي الله عنه من
المناظرة في القدر وغيره
كان من الكلام الجلي
الظاهر وفي محل الحاجة
وذلك محمود في كل حال نعم
قد تختلف

الاعصار في كثرة الحاجة وقتها ولا يبعدان يختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها فأما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الاشياء على ما هي عليه وادراك الاسرار (٦٥) التي يترجها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له

الا المجاهدة وقع الشهوات والاقبال بالسكينة على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله (مسئلة) فان قلت هذا الكلام يشير الى ان هذه العلوم لها طواهر وأسرار وبعضها جلي يبدو أولا وبعضها خفي يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الخفي والفكر الصافي والسر الخالي عن كل شيء من أشغال الدنيا سوى المطلوب وهذا يكاد يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلم بل الظاهر والباطن والسر والعلم واحد فيه فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية من الواضحات التي لا ينكرها ذو بصيرة) فادحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقوا في أول الصبا) من المشايخ (شيئا) لم يتقبلوا منه بل (بجدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذا التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأ والعلا) أي غايته وأمره (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذا ورد عليهم شيء من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذرون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع قال صلى الله عليه وسلم ان القرآن ظاهر وباطن واحد ومطلع) قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شيء منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السين المهجلة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المديني لكل خوف حد ولكل حد مطلع أي لكل حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعد زنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال علي رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الحلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علوما جمة) أي كثيرة (لو وجدت لها حلة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

الاعصار) والازمان (في كثرة الحاجة) اليه (وقلتها فلا يبعدان يختلف الحكم لذلك) ولاجل ذلك ما خاض فيه الأولون الا قليلا لعدم حدوث البدع في زمانهم فلم يحتاجوا الى ابطالها واخام منخلها (فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها) وكافوا بمعرفتها (وحكم طريق النضال) والمدافعة (عنها وحفظها) في الصدور (فأما إزالة الشبهة) الخفية عن القلب (وكشف أسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء على ما هي عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التي يترجها) وبينها (ظاهر ألفاظ هذه العقيدة) ومنطوقها (فلا مفتاح له الا المجاهدة) المشار اليها في قوله عز وجل والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا (و) في معنى المجاهدة (قع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالسكينة على الله تعالى) بحيث لا يخطر في خاطره خاطر لسواه (وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات) والمخاضات (وهي) أي تلك الحلة الحاصلة من هذه الامور (رحمة من الله عز وجل) ونعمة (تفيض على من يتعرض لنفحاتها) ما ورد تعرضوا لنفحات الله فان الله نفحات (بقدر الرزق) الذي قدره من الازل (وبحسب قبول المحل) وانفساحه (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردة (وذلك البحر) العجاج (الذي لا يدرك غوره) ومنتهاه (ولا يبلغ ساحله) أي طرفه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذا الكلام) الذي تقدم ذكره (يشير) ظاهره (الى ان العلوم) المحمودة (لها طواهر وأسرار) وان (بعضها جلي) ظاهر لكل الناس (يبعد وأولا) ويظهر (وبعضها خفي) المدرك ولا (يتضح) الا (بالمجاهدة) والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الخفي) في كشف سره (والفكر الصافي) عن علاقات الكدر (والسر الخالي عن كل شيء) يضاده (من أشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان (يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلم بل الظاهر والسر والعلم واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواضحات التي لا ينكرها ذو بصيرة) فادحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقوا في أول الصبا) من المشايخ (شيئا) لم يتقبلوا منه بل (بجدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذا التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأ والعلا) أي غايته وأمره (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذا ورد عليهم شيء من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذرون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع قال صلى الله عليه وسلم ان القرآن ظاهر وباطن واحد ومطلع) قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شيء منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السين المهجلة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المديني لكل خوف حد ولكل حد مطلع أي لكل حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعد زنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال علي رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الحلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علوما جمة) أي كثيرة (لو وجدت لها حلة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

(٩ - (اتحاف السادة المتقين) - ثاني) صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطعا وقال علي رضي الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علوما جمة لو وجدت لها حلة وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم

وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما حديث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم وأورده المصنف في الجامع العوام بلفظ لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضرب للناس ما يعقلها الا العالمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهية المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أوردناه في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هناك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاءين فأما أحدهما فبثنته وأما الآخر فلو بثنته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأحوال القيامة (لضحكمتم قليلا) أي كان ضحكمكم على القلة وقيل معناه لما ضحكمتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرم امتناع لا تمتنع (ولبيكم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبعاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلها ثم ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من روايه يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكمتم قليلا ولبيكم كثيرا ولما سألكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه الذهبي بانه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر في التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقاق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبيكم كثيرا وضحكمتم قليلا ونخرجه الى الصعداء تجارون لا تدرون تجنون أو لا تجنون وقال الحاكم صحيح وأقره الذهبي وقال الهيثمي رواه الطبراني من طريق ابنه أبي الدرداء عن أبيه سالم وأعرفها ببقية رجاله رجال الصحيح وأخرج الحاكم أيضا في الاحوال عن أبي هريرة رفعه لو تعلمون ما أعلم لبيكم كثيرا وضحكمتم قليلا بظاهر النفاق ورفع الامانة وتقبض الرجة وتبهم الامين ويؤمن غير الامين أناخ بكم الشر الجور الفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (فليت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) وانطهارة (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولم يأتى آخر فلم لم يذكركه) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الأول ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فلذلك كان رجسة للعالمين فماتوا شيئا مما يقربهم الى رضا الله تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الا حذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرارهم الذين شاهدوا الوحي والتزليل وصحبوه ولازموه مشبهين لتلقي ما يقوله بالقبول لا العمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن) لو ذكر تفسيره (لرجتموني) أي لم تحتمل عقولكم لدركه فتذكرون على ذلك (وفي لفظ آخر خلقتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولا صلوة ولكن بسروقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا

وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما حديث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم وأورده المصنف في الجامع العوام بلفظ لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضرب للناس ما يعقلها الا العالمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهية المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أوردناه في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هناك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاءين فأما أحدهما فبثنته وأما الآخر فلو بثنته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأحوال القيامة (لضحكمتم قليلا) أي كان ضحكمكم على القلة وقيل معناه لما ضحكمتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرم امتناع لا تمتنع (ولبيكم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبعاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلها ثم ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من روايه يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكمتم قليلا ولبيكم كثيرا ولما سألكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه الذهبي بانه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر في التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقاق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبيكم كثيرا وضحكمتم قليلا ونخرجه الى الصعداء تجارون لا تدرون تجنون أو لا تجنون وقال الحاكم صحيح وأقره الذهبي وقال الهيثمي رواه الطبراني من طريق ابنه أبي الدرداء عن أبيه سالم وأعرفها ببقية رجاله رجال الصحيح وأخرج الحاكم أيضا في الاحوال عن أبي هريرة رفعه لو تعلمون ما أعلم لبيكم كثيرا وضحكمتم قليلا بظاهر النفاق ورفع الامانة وتقبض الرجة وتبهم الامين ويؤمن غير الامين أناخ بكم الشر الجور الفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (فليت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) وانطهارة (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولم يأتى آخر فلم لم يذكركه) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الأول ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فلذلك كان رجسة للعالمين فماتوا شيئا مما يقربهم الى رضا الله تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الا حذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرارهم الذين شاهدوا الوحي والتزليل وصحبوه ولازموه مشبهين لتلقي ما يقوله بالقبول لا العمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن) لو ذكر تفسيره (لرجتموني) أي لم تحتمل عقولكم لدركه فتذكرون على ذلك (وفي لفظ آخر خلقتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولا صلوة ولكن بسروقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بطواهرها على غيره)

من الصباية رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (النسري) رحمه الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أورده صاحب القوت عن سهل الا انه قال وعلم هو سر بين الله وبين العالم هو حقيقة ايمانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر) هذا القول أورده صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف الى من به تعرف بصفة مخصوصة بحبيب مقرب بخصوص ولا يسع معرفة ذلك الكافة وافشاء سر الربوبية كفر وقال بعض العارفين من صرح بالتوحيد وأفتى الوحداية فقتله أفضل من احياء غيره انه وقد علم من هذا السياق ان المراد ببعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المسكي صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الاملاء مانصه فصل وأمامه في افشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين أحدهما ان يراد به كفر دون كفر سمي بذلك تغليظا لما أتى به المفسر وتعليقاً لما ارتكبه ويترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفرا لانه ضد الكفر اذ الكفر الذي سمي هذا على معناه سائر وهذا المفسر للسرناشر وأين النشر من السر والاطهار من التعطية والاعلان من الالتم واندفاع هذا بين بان يقال ليس الكفر الشرعي تابع الاشتقاق وانما هو حكم لمخالفة الامر وارتكاب النهي فن رد احسان محسن أو بخدعة منفضل فيقال له كافر لجهتين احدهما من جهة الاشتقاق ويكون اذذاك اسما بناء على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذذاك حكما يوجب عقوبة والشرع قد ورد لشكر المنعم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تحجبك التسميات وتفطن لخدايعها واحترس من استدراجها فاذا من أظهر ما أمر بكتمه كمن ما أمر بنشره وفي مخالفة الامر فيهما حكما واحدا على هذا الاعتبار ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحذوا الناس بما لم تصله عقولهم وفي ارتكاب النهي عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كفرا انا والوجه الثاني ان يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطابقا لحديث لا تحذوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون ان يكذب الله ورسوله فن حدث أحدا بما لم يصل اليه عقله وبما سارع الى التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدره الله تعالى أو بما أوجدها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ما قصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها وهم كفار بلا ريب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما مال اليه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراغبين في العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان أراد به الكفر الذي هو نقيض الايمان والاسلام يتعلق بمخبره ويلحق قائله وهذا لا يخرج الاعلى مذاهب أهل الاهواء الذين يكفرون بالمعاصي وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذي ينزله والعمل الذي يقصده التعبد لوجهه والامر الذي يستزيده ايمانا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بغوائد المزيديني لمه ما يشرف من المنع وربه اعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والايمان لا يخرج عنه الابتناء واظهاره وتركه واعتقاد ما لا يتم الايمان معه ولا يحصل بمفارقة وليس في افشاء الولي شيء مما يناقض الايمان اللهم الان يريد بافشاءه وقوع الكفر من السامع له فهذا عابث متمرد وليس بولي ومن أراد من خلق الله ان يكفر وأبائ الله فهو لا محالة كافر ودلى هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثم انه من سب أحدا منهم على معنى ما يحذله من العداوة والبغضاء قيل له أخطأت وأثمت من غير تكفير وان كان انما فعل ذلك ليسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالاجماع اه (وقال بعضهم) أي العارفين ومثله في القوت أيضا ولكن سياق المصنف في الاملاء التي ذكره صريح في انه قول سهل النسري وهو محتمل تأمل (للمربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة والنبوة سر لو كشف لبطل العلم والعلم سر لو

وقال سهل النسري رضى الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر وبعضهم للمربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة والنبوة سر لو كشف لبطل العلم والعلم سر لو

نظهر له بطلت الاحكام) وهذا القول أيضا أوردته صاحب القوت الا انه قال وللعلماء بالله سر لواء ظهوره الله تعالى لبطلت الاحكام ثم قال فتقوام الايمان واستقامة الشرع بكنتم السريه وقع التدبير وعليه انتظم الامر والنهي والله غالب على أمره اهـ (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فما ذكره ليس بحق بل الصحيح انه لاتناقض وان الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة) قال المصنف في الاملاء فان قيل فسامعني قول سهل الذي ينسب اليه للالهية سر الخ وجاء في الاحياء على انه هذا القول وقائل هذا ان لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فبقاؤه ليس بحق فان الصحيح لا يتناقض والكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه آنفا وناظر اليه اذا أدى افشاؤه الى بطلان النبوة والاحكام فهو كفر والجواب ان الذي قاله وجه الله وان كان مستحجما في الظاهر فهو قريب المسلك بادى الصحة للمتأمل الذي يعرف مصادر اغراضهم ومسالك اقوالهم وسر الالهية الذي يعرفه يستحق النبوة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لا يتحلى ما ان يكون انكشافه من الله تعالى مما يطالع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها بان كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والاصطلام والخيرة والنيه ما يبهز العقول ويفقد الاحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه ان يعرفها أو يعقل ما جاء من قبلها اذ قد شغله عنها ما هو أعظم لديه منها وربما كان ذلك سبب موته لعجزه عن حمل ما طرأ عليه كالحكي ان شابا من سالكى طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل فلما نظار اليه الشباب مات لساعته فقيل له في ذلك فقال كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقة فلما رأيته انكشافه وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطاق حمله فمات به واما ان يكون انكشافه من عالم به على جهة الخبر عنه فتبطل النبوة في حق المخبر حيث نهى عن الافشاء فأقضى وأمر ان لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها فلهذا قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه باخباره فان قلت فلم لا تكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوة في حقه باخباره قلنا لم يبطل في حقه جميعها وانما يبطل في حقه منها ما خالف الامر الثابت من قبلها ويعد مقوله من الحكم اغلاء وتغليظا لحق الافشاء وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الربوبية وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم بان رزقها أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة الإنبي فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبة له بالامر المتوجه عليه بطلمبه والبحث عنه والتفكير فيكون كالنبي اذا سئل عن شيء أو وقعت له واقعة لم يحتاج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتظر ما عود من كشف الحقائق باخبار ملاك أو ضرب مثل يفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو اللقاء في روع فيعود ذلك أصلا في العلم ونسخا له ومعنى يقبس عليه غيره واما ان يكون كشفه بخبر من رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر اذا أفشاء لغير أهله وأهداه لمن لا يستحقه كما روى ان عيسى عليه السلام قال لا تعاقوا الدر في أعناق الخنازير وانما أراد ان لا يباح العلم لغير أهله وقد جاء لاتمنعوا الحكمة أهلها فتطلبوهم ولا تضعوها عند غير أهلها فتطلبوها وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الاحكام في حقها لما تطالع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد وما بطن من المقدور فمن عرف نفسه مثلاله من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير وكذلك لو انكشافه انه من أهل النار كل انهما كه فلا يحتاج الى تعب زائد ولا نصب مكابد ولو عرف كل واحد عاقبته وما له بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من خبر استروح الضعيف الى ما يسمع من ذلك فيمتعطل وينخرم حاله ويخل قيده وبعد هذا فلا يحتمل كلام سهل وجه الله

أظهره لبطلت الاحكام
وهذا القائل ان لم يرد بذلك
بطلان النبوة في حق
الضعفاء لقصور فهمهم فما
ذكره ليس بحق بل الصحيح
أنه لاتناقض فيه وان
الكامل من لا يطفئ نور
معرفته نور ورعه وملاك
الورع النبوة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والاخبار يتطرق اليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا لظاهره فبطل الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن

الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك خطبا عظيما وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقاها بالقبول والتصديق بعقد القلب علم الايمان يتوصل الى أن يتكشف لنا حقائقها فان ذلك لم يكف به كافة الخلق ولولا أنه من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا أنه عمل ظاهر القلب لاعمل باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز في حله فن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) ولا يشاركونهم الا كثرون من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعنعون من افشائها) واطهارها لهم و[الهم] فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصص والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدته خفائه (تسكن أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بذكره الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهل) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يحجبهم فأناه جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

الاعلى ما تعذر لاعلى ما وجد ولذلك جعله مقرونا بحرف لوالدال على امتناع لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد اليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوة فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الامر والله أعلم اهـ (مسئلة) أخرى (فان قلت هذه الآيات) القرآنية (والاخبار) الواردة من طريق الثقات (تتطرق اليها تأويلات) تصرفها عن طواهرها (فبين) لنا وأوضح (اختلاف كيفية الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة وهو كفر) وضلال (فان الشريعة عبارة عن الظاهر) أي ظاهر الاحكام المتلقاة عن لسان الشرع (والحقيقة عبارة عن الباطن) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الاحكام (وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو) بعينه (فيزول به الانقسام) أي انقسام العلوم الى خفية وجليية (ولا يكون) على هذا (للشرع سر لا يفشى) ويؤثر بالسكتان (بل يكون الخفي والجلي) منه (واحدا) وقد أجاب عن هذا الاشكال بقوله (فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما) وأمرنا جسيما (وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة) الذي نحن بصدد (وهو) غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها (في هذا الكتاب) من أعمال القلوب فقد تعبدنا (وألزمتنا) بتلقاها بالقبول والاذعان (والتصديق بعقد القلب عليها) وربطه عليها أشار بذلك الى معناها اللغوي (لابان يتوصل) بها (الى أن تنكشف لنا حقائقها) كما هي هي (فان ذلك لم يكف به كافة الناس) والا وقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي مجموع ما ذكر من العقائد (من الأعمال) لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه عمل ظاهر القلب لباطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي الذي هو معرفة الاشياء على ملهى عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجر الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) اراد (كلام وجيز) مختصر (في حله) والكشف عن مظانه (فن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو) زعم أن (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بذكرها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعنعون من افشائها) واطهارها لهم و[الهم] فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصص والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدته خفائه (تسكن أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بذكره الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهل) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يحجبهم فأناه جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

بذكرها ولا يشاركونهم الا كثرون في علمها ويعنعون عن افشائها الهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تسكن أكثر الافهام عن دركه فيختص بذكره الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهل فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان

حقيقته مما تسكل الافهام عن دركه وتقصير الاوهام عن تصور كنهه) ولذلك اختلف فيه الاختلاف
الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم (ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم فإن من لم يعرف الروح) الذي به قوام كل ذات (فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه)
وعليه يخرج قولهم من عرف نفسه فقد عرف ربه (ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً) أيضاً (لبعض
الاولياء) العارفين بما ألقى في روعهم بالنفث والالهام بل (والعلماء) الراسخين (وان لم يكونوا أنبياء
ولكنهم يتأدبون با داب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أي من حيث انه صلى الله عليه وسلم أمسك
عن الاخبار عن الروح وما هيته باذن الله تعالى ووجهه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة
لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم لما تقاضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول
المتشوفة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق
وكل تمويه وأطلقت عنان النظر في مسارج الفكر وخاضت غمرات ماهية الروح تاهت في التيه وتنوعت
آراؤها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل في شيء كالاختلاف في ماهية الروح ولولزم
النفوس حدها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل في صفات الله تعالى من الخفايا) أي الاسرار
الخطية (ما تقصر أفهام الجاهير) أي كثير من الناس (عن دركه) ومعرفة (ولم يذكر رسول الله صلى
الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق
بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون
ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته) عز وجل (بما ليس للخلق مما يناسبه بعض المنااسبة شيء لم
يفهموه) ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل في حق
الكافة الا الاقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعياً للخلق الى سعادة الاخرة ورحمة للعالمين فكيف
ينطق بما فيه هلاك الاكثرين (بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي) لم يدركها (أو العنينة) هو الذي لا يقدر
على اتيان النساء ولا يشتهين (لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذي يدركه) كالسكر أو العسل مثلاً
(ولا يكون ذلك فهماً على التحقيق) كما ينبغي فان اللذة التي تحصل من الجماع خلاف اللذة التي تحصل
من استعمال السكر مثلاً (والخالفه بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من الخالفة بين لذة
الجماع والاكل) وهذا لا يستراب فيه وقال المصنف في المقصد الاسنى فان قلت لو كان لناصبي أو عنينة
ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وادراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما ان نصفه لك حتى تعرفه
والآخر تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباهر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا
السبيل الثاني هو السبيل المحقق المفضي الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضي الا الى توهم الشيء
بما لا يشبهه اذ غابتنا أن نمثل لذة الوقاع عنده بشيء من اللذات التي يدركها العنينة كلذة الطعام الخلو
مثلاً فنقول له اما تعرف أن السكر لذيق فلا تجرد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحة قال نعم
قلنا الجماع أيضاً كذلك افترى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هي حتى ينزل في معرفتها منزلة من ذاق
تلك اللذة وأدركها هيئات هيئات وانما غاية هذا الوصف ايها وتشبيه ومشاركة في الاسم لكن يقطع
التشبيه بأن يقال ليس كمثل شيء فهو حى لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيق كالسكر
ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشاركها في الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حى عالم قدر
٧ عالم فلم نعرف أولاً الا بأنفسنا اذ الاصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع والا كما معنى
قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالماً بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء
فلا يمكنه أن يفهم شيئاً الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولاً ما هو منتصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا
كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يتصور فهمه البتة فاعرف

حقيقته مما تسكل الافهام
عن دركه وتقصير الاوهام
عن تصور كنهه ولا تظن
أن ذلك لم يكن مكشوفاً
لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فإن من لم يعرف
الروح فكأنه لم يعرف نفسه
ومن لم يعرف نفسه
فكيف يعرف ربه سبحانه
ولا يبعد أن يكون ذلك
مكشوفاً لبعض الاولياء
والعلماء وان لم يكونوا
أنبياء ولكنهم يتأدبون
با داب الشرع فيسكتون
عما سكت عنه بل في صفات
الله عز وجل من الخفايا
ما تقصر أفهام الجاهير
عن دركه ولم يذكر رسول
الله صلى الله عليه وسلم
منها الا الظواهر للافهام
من العلم والقدرة وغيرهما
حتى فهمها الخلق بنوع
مناسبة توهموها الى علمهم
وقدرتهم اذ كان لهم
من الاوصاف ما يسمى
علماً وقدرة فيتوهمون ذلك
بنوع مقايسة ولو ذكر من
صفاته ما ليس للخلق مما
يناسبه بعض المنااسبة شيء
لم يفهموه بل لذة الجماع
اذا ذكرت للصبي أو العنينة
لم يفهمها الا بمناسبة لذة
المطعوم الذي يدركه
ولا يكون ذلك فهماً على
التحقيق والخالفة بين علم
الله تعالى وقدرته وعلم الخلق
وقدرتهم أكثر من الخالفة
بين لذة الجماع والا كل

أحد الانفسه ثم قايـس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتعالى صفات الله وتقدس عن أن تشبه
 صفاتها (وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه
 (أو مما كانت له من قبل) فيتذكرها (ثم بالمناسبة اليه يفهم ذلك لغيره) بمقاييسه (ثم) انه (قد
 يصدق) في نفسه (بان بينهما تفاوتاً) وتغيراً (في الشرف والكمال) والعلو (فليس في قوة البشر الا
 أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها
 الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أي ثابت لله تعالى (أكمل وأشرف) وأعلى (فيكون
 معظم تحويجه) وتغريجه (على صفات نفسه) فقط (لأعلى ما يختص الرب تعالى به من الجلال) والعظمة
 قال المصنف في المقصد الاسنى ولا ينبغي أن يظن أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أترى الى
 الضدين يمتثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان في أوصاف
 كثيرة اذ السواد يشترك البياض في كونه عرضاً وفي كونه مدركاً بالبصر وأموراً أخرى سواء افترى من
 قال ان الله تعالى موجود لا في محل والله سبحانه بصير عالم مرید متكلم حي قادر فاعل وللا انسان أيضا
 كذلك فقد شبه قائل هذا اذ لا أقل من اثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للمماثلة بل المماثلة
 عبارة عن المشاركة في النوع والمماثلة فيكون العبد رجباً صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة ولا لكونه
 سميعاً بصيراً عالماً قادراً جابراً فاعلا اهـ (ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت
 على نفسك) أخرج مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يقول ذلك في سجوده قاله العراقي قات قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة هو جاد
 ابن أسامة عن عبد الله بن عمر عن محمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة عن عائشة رضي
 الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتفت فوجدت يدي على
 بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضائك من سخطك وبعافاتك
 من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن
 أبي أسامة قال الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الاذكار وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن
 صحابي أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركت بل هو اعتراف بالقصور
 عن ادراك كنهه جلالة) وقال المصنف في المقصد الاسنى ولم يرد به انه عرف منه مالا يطاوعه لسانه في
 العبارة عنه بل معناه اني لأحيط بمحامدك وصفات الهيئك وانما أنت المحيط بها وحدك فاذا لا يحيط
 مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الاباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه
 وصفاته اهـ (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجندب رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد
 الاسنى (مأعرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول يستحيل أن يعرف النبي
 صلى الله عليه وسلم غير النبي وأما من لا نبوة له أصلاً فلا يعرف من النبوة الاسماء وانها خاصة موجودة
 لا انسان بها يفارق من ليس نبياً ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة الا النبي خاصة فأما من ليس بنبي
 فلا يعرفها البتة ولا يفهمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت
 وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وقال في موضع آخر منه الخاصة الالهية ليست
 الا لله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هو مثله واذا لم يكن له مثل فلا يعرفها
 غيره فاذا الحق ما قاله الجندب لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجبته فقال
 سبح اسم ربك الاعلى فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة وقيل لذى النون وقد أشرف على
 الموت ماذا تشتهي قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو لحظة اهـ (وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه)
 في بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلاً الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) ويروي

وبالجملة فلا يدرك الانسان
 الانفسه وصفات نفسه مما
 هي حاضرة له في الحال
 أو مما كانت له من قبل
 ثم بالمقاييس اليه يفهم ذلك
 لغيره ثم قد يصدق بان
 بينهما تفاوتاً في الشرف
 والكمال فليس في قوة
 البشر الا ان يثبت لله تعالى
 ما هو ثابت لنفسه من الفعل
 والعلم والقدرة وغيرها
 من الصفات مع التصديق
 بان ذلك أكمل وأشرف
 فيكون معظم تحويجه على
 صفات نفسه لا على
 ما يختص الرب تعالى به
 من الجلال ولذلك قال
 صلى الله عليه وسلم
 لا أحصى ثناء عليك أنت
 كما أثنيت على نفسك وليس
 المعنى اني أعجز عن التعبير
 عما أدركته بل هو اعتراف
 بالقصور عن ادراك كنهه
 جلالة ولذلك قال بعضهم
 ما عرف الله بالحقيقة
 سوى الله عز وجل وقال
 الصديق رضي الله عنه
 الحمد لله الذي لم يجعل
 للخلق سبيلاً الى معرفته
 الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن ذلك الإدراك إدراكه قال المصنف في كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين بعجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة هي أنهم لا يعرفونه وأنهم لا يمكنهم البتة معرفته وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنهه صفات الربوبية الا الله تعالى فإذا انكشف لهم ذلك انكشفافهم هانفا فقد عرفوه أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته ثم قال وللحقيقة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقي وذلك مسدود الا في حق الله تعالى فلا يمكن أحدا من الخلق لنباله وإدراكه الا رده سجات الجلال الى الخيرة ولا يشرب أحد الا حطته الاغشى الدهش طرفه وأما السبيل الثاني وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تفاوت مراتبهم فليس من يعلم انه عالم قادر على الجلة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد وطاع على بدائع الملكة وغرائب الصنعة ممعنا في التفصيل ومستغرقا في دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلا تلك الصفات نيل اتصاف بها بل بينهما من البهون البعيد ما لا يكاد يحصى وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الانبياء والاولياء ولن يصل ذلك الى فهمك الا بمثل والله المثل الاعلى ولكنك تعلم أن العالم النقي السكامل مثلا مثل الشافعي رضي الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المنزل تليذه والبواب يعرف انه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خلق الله تعالى اليه على الجلة والمنزل يعرفه لا كمعرفة البواب بل يعرفه بمعرفة محيطه بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذي يحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تليذه الذي لم يحصل الا نوعا واحدا فضلا عن خادمه الذي لم يحصل شيئا من علومه بل الذي حصل علما واحدا فاعلم عرف على التحقيق عشره اذا سواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه الا بالاسم وانهم الجلة وهو انه يعرف انه يعلم شيئا سوى ما علمه فكذلك فانهم تفاوت الخلق في معرفة الله تعالى فمقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان قلت فاذالم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة تامة حقيقية قلنا هيئات ذلك لا يعرفه بالكمال في الحقيقة الا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمة فقد علمنا شيئا مهما لا ندري حقيقة لكن ندري ان له صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم أيضا علما تاما بحقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواء تعالى وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبهه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقية أصلا بل ايهامية تشبيهية (ولنقمض عنان الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغي أن تبدل بأدائها في الكتب واذا جاء هذا غرض غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع الى الغرض وهو ان أحد الاقسام) المذكورة (ما تسلك الافهام عن ادراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سجات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورد المصنف في كتابه مشكاة الانوار الا انه قال من نور وظلمة والباقي سواء قال وفي بعض الروايات سبعمائة وفي بعضها سبعين ألفا اه وفي كتاب الاسماء والصفات لابي منصور التميمي انه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال حجاب النور لو كشفه لاحرق سجات وجهه كل شيء أركته وفي رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقي أخرج أبو الشيخ بن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

ولنقمض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع الى الغرض وهو أن أحد الاقسام ما تسلك الافهام عن ادراكه ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سجات وجهه كل من أدركه بصره

صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه سبعين حجابا من نور وفي الكبير للطبراني
من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة وسلم من حديث أبي موسى
حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ولا بين ما به كل شيء أدركه
بصره اه قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور كل خبر ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى
الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخالق محجوبا عنهم لانه يراهم ولا يجوز
أن يكون مستورا بحجاب لان ماستره غيره فساتره أكبر منه وليس الله عز وجل جودا لانه لا يصح
أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلاً انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل انه محجوب
عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فسمعه يقول في عياله والذى
احجب سبعة أطباق فعلاه بالدرة وقال له يا كنع ان الله لا يحجب عن خلقه بشيء ولكنه حجب خلقه
عنه فقال له القصاب أولا كفر عن عيني يا أمير المؤمنين فقال لا انك خلقت بغير الله فأما قوله لو كشفها
لأحرقت سبحات وجهه فقد تأوله أبو عبيد على ان المراد به لو كشف الرجة عن النار لأحرقت من على
الارض وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه انها أجمع حجاب لغيره لانه غير محصور
في شيء وقيل معناه ان الله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهد الخلق لقامت مقام العيان في
الدلالة عليه غير انه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق الى معرفته بالدلالة
النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الأنوار في
تفسير هذا الحديث ما نصه ان الله متجلي في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالإضافة الى محجوب لا بحالة وان
المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بمجرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من
يحجب بنور مقرون بظلمة وأصناف هذه الأقسام كثيرة ويمكنني أن أسكف حصرها لكني لا أتق بما يلوح
من تحديد وحصره الا أدري انه المراد بالحديث أم لا أما الحصر الى سبع مائة أو سبعين ألفا فذلك لا يستعمل
الا لقوة النبوة مع ان ظاهر ظني ان هذه الأعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد تجرى العادة بذكر
أعداد ولا يراد به الحصر بل التكثير والله أعلم بتحقيق ذلك وذلك خارج عن الوسع وإنما الذي ينبغي الات
أن أعرفك هذه الأقسام وبعض أصناف كل قسم القسم الأول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان
والصنف الثاني منهما ينقسمون أربعة فرق وأصناف الفرقة الرابعة لا يتحصون وكلهم محجوبون عن الله
بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة مجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف
منشأ ظلمتهم من الخس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقاييس عقلية فاسدة
وفي الصنف الأول طوائف ستة لا يتخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات الى نفسه والشوق الى معرفة
ربه وفي الصنف الثاني أيضا طوائف وأحسنهم رتبة المحسنة ثم الكرامية وفي الثالث أيضا فرق فهؤلاء
كلهم أصناف القسم الثاني الذين مجبوا بنور مقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الأنوار
وهم أربعة أصناف الواصلون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب المطاع موصوف بصفة
لا تتناهى في وحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاع الى الموجودات الحسية نسبة
الشمس في الأنوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحركها الى الذي
فطر السموات وفطر الارض يتحركها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم
اذ وجودهم من قبله فأحرقت سبحات وجهه وجه الأول الا على جميع ما أدركه الناظرين وبصيرتهم اذ
وجدوه مقدسا منزها ثم هؤلاء انقسموا ففهم من أحرقت منه جميع ما أدركه بصره وانعق وتلاشي ولكن
بقى هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانعقدت
منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيم

سلطان الجلال وأحققوا وتلاشوا في ذاته ولم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا فهذه نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج عن التخصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبقوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرها وهجم عليهم التجلي دفعة فاحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصرحسى أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهم والله أعلم بأسرار اقدامهما وأنوار مقامهما فهذه اشارة الى أصناف المحبوبين ولا يبعد أن يبلغ عنددهم اذا فصلت المقامات وتجمع حجب السالكين سبعين ألفا واذا اقتشت لا تجد واحدا منهم خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم انما يحبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقاييس العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اهـ (القسم الثاني من الخفيات التي تمتنع الانبياء عليهم السلام والصديقون) ومن على قدمهم من الاولياء العارفين والعلماء الراشدين (عن ذكرها) وبيانها (ما هو مفهوم في نفسه) أي في حد ذاته (لا يكل الفهم عنه) ولا يقصر عن ادراكه (ولكن ذكره يضربا كثر المستمعين) بالاعتقادات في دينه (ولا يضرب بالانبياء والصديقين) لرسوخ قدمهم وعدم تزلزلهم في المعرفة الحقيقية وأكثر المستمعين لا يخجلوا ما أن يكون جاهلا فذكره له توريط في الكفر من حيث لا يشعر وأعارف فججزه عن تفهيم كعجز البالغ عن تفهيم ولده الصبي مصالح بيت وتديبره بل عن تفهيم مصلحته في خروجه الى المكتب بل عجز الصانع عن تفهيم الخبار دقائق صناعته فان الخبار وان كان بصيرا في صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة فامشغولون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الامور الالهية كعجز كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها (وسر القدر الذي منع أهل العلم من افشائه من هذا القسم) وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على قوم يتكلمون في القدر ويسألون عنه وقال أبهذا أمرتم (فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق) فغفلناهم في دينهم (كما يضرب نور الشمس با بصائر الخفافيش) ججع خفافش وهو طائر معروف (وكما تضرب رياح الورد بالجعل) بضم الجيم وفتح العين نوع من الخفافش يدحرج العذرة وقد نظم ابن الوردي في لاميته بقوله

أيها الجاعل قولي عبثا * ان طيب الورد مؤذ بالجعل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا) سائر (المعاصي والشرور بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق في نفسه) أي في حد ذاته (وقد أضرب سماعة بقوم) من المعتزلة (اذا أوهم ذلك عند ههم دلالة على السفه) ضد الرشيد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم) فنسبوا ذلك الى فعل العبد وتخليقه فرارا مما أوهموا فيه وتوهموه وسبوا أنفسهم بأهل العدل في التوحيد وهم بعيدون عن العدل (وقد ألد ابن الراوندي) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب أيضا في بيان معتقد المعتزلة وكلامه محشو بالكفر يات يتناشده الناس وراوند التي نسب اليها هي قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شبيعة (وطائفة من الخذولين) الذين على قدمه في سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أي بمثل قول المعتزلة فزعم جهو زهم ان المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فيها وزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة شيء من المعاصي كزعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم انه خالق الشهوات للانسان الزنا والمعاصي ولا يجوز أن يخلق ارادة الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أفضى) أي أظهر (أوههم أكثر الخلق عجزا) في قدرة الله تعالى (اذ تقصر افهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم) ويصرفه عنهم بأول وهلة فلذلك جاء الامر بالكتمان في بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القيامة لو ذ كرميقانها أو أنها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

(القسم الثاني) من الخفيات التي تمتنع الانبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضرب باكثر المستمعين ولا يضرب بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي منع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق كما يضرب نور الشمس با بصائر الخفافيش وكما تضرب رياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور وكما بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق في نفسه وقد أضرب سماعة بقوم اذا أوهم ذلك عند ههم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من الخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أفضى لاوههم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذ كرميقانها أو أنها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

مفهوما ولكن لم يذكر المصلحة العباد وخوفا من الضرر ففعل المدة البها بعيدة فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكثر انهما ولعلها كانت قريبة في علم الله سبحانه ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال (٧٥) وخربت الدنيا فهذا المعنى لو اتجه وصح

فيكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون

الشيء بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر

ولكن يكفى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون

وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع

ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقاتل الدر

في أعناق الخنازير فكفى به عن افشاء العلم وبث الحكمة الى غير أهلها

فالمستمع قد يسبق الى فهمه طاهر اللفظ والمحقق اذا نظر

وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان

في موضعه خسر يرتفطن لدرك السر والباطن

فيمتفاوت الناس في ذلك ومن هذا قال الشاعر

رجلان خياط وآخر خائن متقابلان على السماء الاعزل

لازال ينسج ذاك خرقه مدبر ويخيط صاحبه ثياب المقبل

وفي البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أي الشاعر (عبر عن سبب

سماوى) هكذا قالوا ومنسوب الى السماء والهمزة تقلب واو وعند النسب وفي نسخة سماوى (في الاقبال

والادبار برجلين صانعين) الخياط والخائن (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور

التي تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى) أي

ينقبض (من الخامة) وهي بالضم ما يلقبه الانسان من فقه أو نفع (كما تنزوى الجملدة عن النار) أي

عن مماستها قال العراقي هذا لم أره أصلا في المرفوع وانما هو في قول أبي هريرة رواه ابن أبي شيبة في مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفا على أبي هريرة وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي

الله عنه أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في المسجد في القبلة فقال ما بال أحدكم مستقبل ربه فينزع امامه يحب أحدكم أن يستقبل فينزع في وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد

لا تنقبض بالنخامة) الذي يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظما) في القلوب لكونه محل التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه (أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

مفهوما) أي معلوما في الأذهان (ولكن لم يذكر ذلك نظرا) لمصلحة العباد وخوفا من وقوع الناس في (الضرر) والفساد (ففعّل المدة البها بعيدة فيطول الامد) فتقسو قلوبهم (واذا استبطأت النفوس) البشرية (العقاب) وعلمته بعيدا (قل اكثر انهما) في أمور الآخرة (ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالى) (لو ذكرت) أي ذكر ميقاتها (لعظم الخوف) وامتلات الصدور من الرهبة (وأعرض الناس عن الاعمال) الخيرية (وخربت الدنيا) وبطل نظامها فلاجل هذه النكسة أخفى أمرها (فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالا لهذا القسم) الثاني في أن أصل ذلك مفهوم لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره مضر بالاكثرين (القسم الثالث أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحا ظاهرا لفهم) معناه (ولم يكن فيه ضرر) يصيب السامع (ولكن يكفى عنه) أي يؤتى بالكفاية (على سبيل الاستعارة والرمز) أي الإشارة والاستعارة ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين (ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب) وأقوى مما ذكر مصرحا (وله مصلحة) ظاهرة (في ان يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقاتل الدر في أعناق الخنازير فكفى به عن افشاء العلم) ونشره (وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه) أول وهلة (ظاهرة) الذي هو تقليد الدر في أعناق الخنازير حقيقة (والمحقق) الكامل (اذا نظر) ببصيرته (وعلم ان ذلك الانسان لم يكن معه در) وهو الجوهر المعروف (ولا كان في موضعه خسر) وهو الحيوان المعروف (تفطن لدرك السر الباطن) فوجهه أراد بالدرا العلم والحكمة وأراد بالخنازير الجاهل والبلداء وأراد بالتعليق البث والافادة (فيتفاوت الناس بذلك) أي من هنا جاء التفاوت في فهم الناس (ومن هذا) القسم (قال الشاعر

رجلان خياط وآخر خائن * متقابلان على السماء الاعزل
السمك بالكسر نجم نير وينزله القمر وهماسما كان أعزل وراح وفي بعض النسخ السمك الاعزل وراح وفي بعضها على السماء الاول

(لازال ينسج ذاك خرقه مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل)
وفي البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أي الشاعر (عبر عن سبب سماوى) هكذا قالوا ومنسوب الى السماء والهمزة تقلب واو وعند النسب وفي نسخة سماوى (في الاقبال والادبار برجلين صانعين) الخياط والخائن (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور التي تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى) أي ينقبض (من الخامة) وهي بالضم ما يلقبه الانسان من فقه أو نفع (كما تنزوى الجملدة عن النار) أي عن مماستها قال العراقي هذا لم أره أصلا في المرفوع وانما هو في قول أبي هريرة رواه ابن أبي شيبة في مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفا على أبي هريرة وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في المسجد في القبلة فقال ما بال أحدكم مستقبل ربه فينزع امامه يحب أحدكم أن يستقبل فينزع في وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة) الذي يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظما) في القلوب لكونه محل التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه (أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

المسجد لا تنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظما ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام ان يحول الله رأسه رأس حمار

فذلك من حيث الصورة لم يكن قط ولا يكون (٧٦) ولكن من حيث المعنى هو كأن أذ رأس الجار لم يكن حقيقة لونه وشكله بل لخاصيته

وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه كذلك كلهم في الصلاة وفي رواية ألا يخشى أحدكم إذا رفع رأسه أي من السجود فهو نص فيه وعند أبي داود زيادة والامام ساجد وهو دليل على التخصيص والحق صار رأسه رأس جار في معنى البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق ان يجمع بين الاقتداء وبين التقدم فانهما متناقضان وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلي أو شرعي اما العقلي فان يكون جهله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن اذ لو تشناعن قلبا ب المؤمن فلم يجسد فيها أصابع فعلم انها كناية عن القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي وكنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في النفوس (في تفهيم تمام الاقتدار) فيقال فلان يلعب فلانا على أصبعه أو بالبلدة الفلانية في أصبع الأمير فعلى العاوى وغير العاوى أن يتحقق قطعوا يقينا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك اللفظ جسما وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل في كنيته عن الاقتدار) أي كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطا بالشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم الذي لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يتمثل) فالامثال فرع عن فهم الخطاب وفهم الخطاب فرع عن أهليته له وذلك فرع عن الوجود فلا يوجد كيف يتخاطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين) وهو إيجاد شيء مسبق بمادة (ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها) أي الكناية فهذا هو الدليل العقلي (وأما المدرك بالشرع) دون العقل (فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى) من طرق صحيحة (انه أريد به غير الظاهر) مثال هذا (كما ورد في تفسير قوله عز وجل (أنزل من السماء ماء فسال أودية بقدرها الآسية) أي إلى

وهي البلادة والحق ومن رفع رأسه قبل الامام فقد صار رأسه رأس جار في معنى البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق ان يجمع بين الاقتداء وبين التقدم فانهما متناقضان وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلي أو شرعي اما العقلي فان يكون جهله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن اذ لو تشناعن قلبا ب المؤمن فلم يجسد فيها أصابع فعلم انها كناية عن القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي وكنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في النفوس (في تفهيم تمام الاقتدار) فيقال فلان يلعب فلانا على أصبعه أو بالبلدة الفلانية في أصبع الأمير فعلى العاوى وغير العاوى أن يتحقق قطعوا يقينا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك اللفظ جسما وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل في كنيته عن الاقتدار) أي كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطا بالشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم الذي لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يتمثل) وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكنه لما كانت هذه

الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها (وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد في تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسال أودية بقدرها الآسية

وان معنى الماء ههنا هو

القرآن ومعنى الاودية هي القلوب وان بعضها احتملت شيئا كثيرا وبعضها قليلا وبعضها لم يحتمل والزيد مثل الكفر والنفاق فانه وان ظهر وطفأ على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تمسكت وفي هذا القسم تعمق جماعة فأولوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر * (القسم الرابع) * أن يدرك الانسان الشيء بجملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بان يصير حالا ملاسالة فتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كاللباب والاول كالظاهر والثاني كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون الاخير ضد الاول بل هو استكمال له فكذلك العلم والايان والتصديق اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة أحوال

آخر الالية وهو قوله فاحتمل السبل زبداريا وبما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض (وان معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذي أنزله على رسوله فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منهما من الحياة ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم (ومعنى الاودية هي القلوب وان بعضها احتملت شيئا كثيرا) لاتساعه كواد عظيم يسع ماء كثيرا (وبعضها) احتملت (قليلا) كواد صغير انما يسع ماء قليلا (وبعضها لم يحتمل) شيئا كالوادي الذي فيه قيعان وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم حين تخالط القلوب بشائسته (والزيد مثل الكفر) والشبهات الباطلة فتطفو على وجه القلب فالقرآن أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السيل من الوادي زبدًا يعالوق الماء وأخبر سبحانه انه راب يطفو ويعالوق الماء (فانه) أي الزبد (وان ظهر وطفأ على رأس الماء) وفي نسخة على وجه الماء (فانه لا يثبت) في أرض الوادي ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة اذا أخرجه العلم المستنبط من القرآن وبت فوق القلوب وطففت فلا تستقر فيه بل تجف وتزحى (والهداية التي تنفع الناس تمسكت) في القلب وتستقر كما يستقر في الوادي الماء الصافي ويذهب الزبد جفاء ثم ضرب سبحانه لذلك مثلا آخر فقال وبما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعني ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب والفضة والنحاس والحديد يخرج منه خبثه وهو الزبد الذي تلقينه النار وتخرج منه ذلك الجوهر بسبب مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده وضرب سبحانه مثلا لما فيه من الحياة والتبريد والمنفعة ومثلا بالنار لما فيها من الاضاءة والاشراق والاحراق فآيات القرآن تحيي القلوب كما تحيي الارض بالماء وتحرق خبثها وشبهاتها وشهواتها وسخاؤها كما تحرق النار ما يليق فيها وتميز زبدها من زبدها كما تميز النار الخبث من الذهب والفضة والنحاس ونحوه فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة والعلم قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (وفي هذا القسم تعمق جماعة) من المبتدعة وتجاوز واعن الحدود (فأولوا ما ورد في) أمور (الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما) كوزن الاعمال وتطهير الصحف في اليمين والشمال وغير ذلك (وهو) أي التاويل في مثل هذه الامور (بدعة) فبيحة اذ (لم ينقل ذلك بطريق الرواية) عن الثقات وليت شعري ما الذي جعلهم على تأويلها (واجراؤها على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر) ويسد باب التأويلات في مثل ذلك (القسم الرابع) ان يدرك الانسان الشيء بجملة (أي على وجه الاجمال ثم يدركه) بعد (تفصيلا) وذلك (بالتحقيق) أي الاثبات بدليل (والذوق) وهو التجربة (بان يصير حالا ملاسالة في تفاوت العلمان) فالعلم الاول اجالي والثاني تفصيلي هبه بدليل أو تجربة (ويكون الاول كالقشر) الخارج عن اللب (والثاني كاللباب) المحض الذي يحيط به القشر (ويكون الاول كالظاهر والآخرة كالباطن) وكل من التعبير بن صحتان (وذلك كما يتمثل للانسان في عينه) ويتراءى (شخص) أي شبح (اماني الظلمة) الحاجبة من الانكشاف (أو على البعد) منه في المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذا رآه بالقرب) منه بان قرب الرائي منه أو المرقى (أو بعد زوال الظلام) المانع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أي بين العلمين (ولا يكون الاخر ضد الاول) لعدم منافاة أحدهما الآخر في أوصافه الخاصة (بل هو استكمال له) أي طلب كماله (فكذلك في العلم والايان والتصديق) يكون أولا شيئا قليلا ثم يكمل (اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق) وهو الافراط في المحبة (والمرض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (والموت) وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أي كل منها (ولكن تحققه به عند الوقوع) أكمل من تحققه قبل الوقوع (وهي مرتبة حق اليقين) بل للانسان في الشهوة (وهي نزوع النفس لما تريده والعشق) بل (و) في (سائر الاحوال ثلاثة أحوال) وفي بعض النسخ بل الانسان في الشهوة والعشق

هذه المأونة وإذا كان متباينة الأول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد نصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال (٧٨) وكذلك من علوم الدين ما يصير ذو فائده فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك

وسائر الاحوال ثلاثة احوال (متفاوتة و) ثلاثة (ادراك متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والاخر عند وقوعه والاخر بعد نصرمه) وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققك بالجوع) مثلا (بعد زواله) بالاكل (يخالف التحقق به قبل الزوال) فالادراك الذي يحصل في الاول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (ما يصير ذوقا) محققا (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المريض بالصحة في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى الطبيعي (وبين علم الضمج بها في هذه الاقسام الاربعية) المذكورة (تفاوت الخلق وليس في شيء منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن يناقض الظاهر) ولا تظاهر يناقض الباطن (بل يتمه) ويكمل له (كما يتم اللب القشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال) فلسان المقال هي الجارحة وله نعمة مخصوصة يميزها السمع كما ان له صورة مخصوصة يميزها البصر ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولو لم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وجامد عليه (يقف على الظاهر) ولا يتجاوزه (ويعتقده نطقا بالحقيقة) والنطق في العرف العام الاصوات المقطعة التي يظهرها اللسان ونعيمها الاذان ولا يقال الا للانسان ولا يقال لغيرة الاعلى سبيل التبع وقال المصنف في كتاب المعارف الالهية النطق معنى زائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين يوصف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولو لم يكن ناطقا لم يعد من الناس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أشرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وما هيته تصور النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاستماع لغيرها بما ينتج في العقل بأى لغة كانت وبأى عبارة اتفقت (والبصير بالحقائق) أى المتبصر بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (يدرك السر) الذي هو مخفي (فيه وهذا كقول) بعضهم

امتلا الخوض وقال قطنى * مهلارو يد اقدملا تبطنى

وكقول (القائل قال الجدار لوند) ككتف والمشهور على الالسنه للمسمار (لم تشقنى) من شقه اذا وقع في المشقة (قال سل من يدقنى فلم يتركنى وراء) فعل أمر من رأى برأى أى انظر (الخز الذي ورائى فهذا) وأمثاله (تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا ائتينا طائعين) الايمان هو المحيى مطلقا وقيل بسهولة والطوع الانقياد وبضاده الكره وطائعين أى منقادين أى لم يمتنع عليه مما يريد هما به (فالبلبد) الذهن (يفتقر في فهمه) لهذه الآية (الى ان يقدر لهما حياة مخلوقة) وفي بعض النسخ زيادة الارض والسماء بدون لهما (وعقلا وفهما للخطاب ويقدر خطابا من صوت وحرف) بحيث (تسمعه الارض والسماء فتحيب بحرف وصوت وتقول ائتينا طائعين والبصير) المعارف (يعلم ان ذلك لسان الحال وانه انباء) أى اخبار (عن كونها مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير) والانقياد والتسخير سياقة الشيء الى الغرض المختص به (ومن هذا) أيضا (قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم (فالبلبد يفترق فيه الى ان يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقولوا سبحان الله) وبحمده (ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان) بحرف وصوت (بل) أريد به (كونه مسجوبا وجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحديته الله تعالى كما يقال) وهو قول أبى العتاهية وأوله

واعجبا كيف يعصى الاله * أم كيف يحمده الجاحد

ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الضمج بها في هذه الاقسام الاربعية تتفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر بل يتمه ويكمله كما يتم اللب القشر والسلام (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السرفيه وهذا كقول القائل قال الجدار للوند لم تشقنى قال سل من يدقنى فلم يتركنى وراء الخبز الذي ورائى فهذا تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا ائتينا طائعين فالبلبد يفترق في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والارض فتحيبان بحرف وصوت وتقولان ائتينا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه انباء عن كونها مسخرتين بالضرورة ومضطرتين الى

(وفي)

التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده فالبلبد يفترق فيه الى أن يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسجوبا وجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحديته الله سبحانه كما يقال

وفي كل شيء آية * تدل على أنه الواحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى أنها تشهد بالقول ولصك بالذات والحال وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجد (٧٩) يوجد ويقيم ويدبر أو صافه ويرده في أطواره فهو محتاجه

(وفي كل شيء آية) أي علامة دالة (تدل على أنه واحد) لا شريك له (وكما يقال هذه الصنعة المحكمة المتقنة) تشهد لصاحبها بحسن التدبير (وإصابة الفعل) (وكمال العلم) وجود المعرفة (لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول) باللسان الظاهر (ولكن بالذات) (الحال وكذلك ما من شيء) من الأشياء (الا وهو محتاج في نفسه الى موجد يوجد) أي يخرج من العدم الى الوجود (ويقنه) أي يحكمه (ويدبر أو صافه ويرده في أطواره) المختلفة (فهو يحالها تشهد لحالها بالتقديس) والتنزيه والضمير راجع الى الأشياء وفي بعض النسخ فهو محتاجه يشهد لحالها (يدرك شهادتها ذوو البصائر) الكاملة (دون الجامدين على الظواهر) فلاحظ لهم في ادراك تلك الشهادة ولذلك قال تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) يعني ليس في وسعكم ان تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الأشياء الخفية وقيل هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون) ذلك (أصلاً وأما المقربون) الى الله تعالى وهم فوق أهل اليمين (والعلماء الراسخون) في علومهم (فلا يفقهون كنهه وكلامه) وكنه الشيء حقيقته ونهايته (اذ لكل شيء شهادات شتى) أي على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسميته) وتنزيهه (ويدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر رزقه) ونصيبه الذي أعطيه (وبصيرته) اني خص به سادون غيره (وتعداد تلك الشهادات) أي كل شهادة شهادة تفصيلاً (لا يلبق بعلم المعاملة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر) بخلاف الأقسام الأربعة المتقدمة (وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف) أي مجاوزة الحدود (واقصاد) أي الوقوف على مقام بين مقامين (فن مسرف) مفرط (في دفع) وفي نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى جلاوا قوله تعالى وتكملنا أيديهم وتشهد أربابهم) أي بما كسبت (وقوله تعالى وقالوا للجلودهم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) أي جعله ناطقاً (وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر وسكير) حين حلول الانسان في القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور (و) كذلك (في الميزان) ذى الكفتين ووزن الاعمال (وفي الحساب) وتطاول الصحف في اليمين أو الشمال (ومناطرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زعموا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا لا تخرون) منهم (في حسم الباب) أي سداب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الإمام (أحمد بن محمد بن حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سداب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكوث) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المرادوى الحنبلي في كتابه تحريرات الأصول وتذيب المنقول ان الكلام عند الإمام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسبوقة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسيأتي البحث فيه في موضعه ونسب الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الإمام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر ولفظ الحجر عين الله

ومناطرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا ان ذلك كله بلسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكوث حتى سمعت بعض أصحابه يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود عين الله في أرضه

في الارض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه الخرجين الله في الارض يصافحهم بعباده
قال ابن الجوزي في سنده اسحق بن بشر كذبه ابن شبة وغيره وقال الدارقطني هو في عداد من يضع
وأخرج الديلمي عن أنس رفعه الخرجين الله فمن مسح فقد بايع الله وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه
البرقاني وأيضا العلاء بن سلمة الرقاس قال الذهبي منهم بالوضع ثم ان معنى قوله عين الله أي هو بمنزلة عينه
ولما كان كل ملك اذا قدم عليه الوافد قبل عينه والحاج أول ما يقدم بسن له تقييله فلذا نزل منزل عين
الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من
حديث عبد الله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم اني لا جند نفس الرحمن من جانب
اليمين) أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه واجد نفس ربكم من قبل اليمين ورجاله
ثقات قاله العراقي (ومال الى حسم الباب أر باب الظواهر والظن) الحسن (بأحمد بن حنبل) رحمه الله
تعالى حسبا يقتضى جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار على
شيء والنزول ليس هو الانتقال) من مكان الى مكان (ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصالح
الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكرايمى وقوله فيه وكذلك هجره الحارث المحاسبي على ما سبق الايمان
الى شيء من ذلك في كتاب العلم (فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق) على الزايف (وخرج عن حد الضبط وجاوز
مرتبة الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشده
سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أي الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما
جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكاً
والاوزاعي وسفيان وليثا عن هذه الاحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا أوردوها
كما جاءت وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة في باب ما جئته الجهمية من كلام الله مع موسى بن
عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت قال أبي بلى تكلم بصوت
هذه الاحاديث تمر ونها كما جاءت اه وهذه المسئلة يأتي ذكرها والاختلاف فيها وقال ابن اللبان قد كان
السلف الصالح هم والناس عن اتباع أر باب البدع وعن الأصحاء الى آرائهم وحسموا مادة الجدل في
التعرض بالآسى المتشابهة سد الذريعة واستغناء عنه بالحكم وأمر بالايان وبامرارته كما جاء من غير
تعطيل ولا تشبيه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لماسئل عن) معنى (الاستواء)
في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد جاء ذكره في ست
آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا
القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة وقد أورد المصنف هكذا في آخر الجامع العوام
وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظ انه مثل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجهول
والايان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال اللالكائي في كتاب السنة أخبرنا علي بن الربيع المقرئ
مذاكرة حدثنا عبد الله بن أبي داود حدثنا سلمة بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل
الى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال لما رأيت مالكاً
وجدت من شيء كوجدته من مقالته وعلاه الرخصاء يعني العرق وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي
منه فقال فسرى عنه فقال الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والايان به واجب والسؤال عنه
بدعة فاني أخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني
ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبد الله رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن
ميمون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبد الله عن رجل قد سماه عن
مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشار الخفاف أو غيره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

وقوله صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين أصبعين
من أصابع الرحمن وقوله
صلى الله عليه وسلم اني
لا جند نفس الرحمن من
جانب اليمين ومال الى حسم
اللسان أر باب الظواهر
والظن بأحمد بن حنبل رضى
الله عنه أنه علم أن الاستواء
ليس هو الاستقرار والنزول
ليس هو الانتقال ولكنه
منع من التأويل حسم
اللسان ورعاية لصالح
الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع
الخرق وخرج الامر عن
الضبط وجاوز حد الاقتصاد
اذ حد ما جاوز الاقتصاد
لا ينضبط فلا بأس بهذا
الزجر ويشهد له سيرة
السلف فانهم كانوا يقولون
أمروها كما جاءت حتى قال
مالك رحمه الله لماسئل عن
الاستواء الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والايان
به واجب والسؤال عنه
بدعة

الله الحافظ أخبرني أحمد بن محمد بن اسمعيل بن مهران حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع بن أنس رشدين بن سعد قال سمعت عبد الله بن وهب قال كان عند مالك بن أنس فدخل رجل فسال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استواءه قال فاطرق مالك وأخذته الرخصة ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجه قال فانخرج الرجل وقد روى هذا القول أيضا عن ابن عيينة قال اللالكاني أخبرنا عبد الله بن أحمد النهاوندي أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النهاوندي سنة ست عشرة وثلاثمائة حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق وقد روى أيضا ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك أخرجه اللالكاني بسنده المتقدم إلى يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن الاستواء فسأله بعينه ورواه أبو الشيخ من رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال سئل ربيعة بمعناه أي فيحتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما أجاب به ربيعة كما أن مالكاً كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة وإن اختلفت ألفاظهم وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها والسكندر بن أبي عبد الرحمن أخبرنا أحمد بن عجيل أجازة أخبرنا عبد الله بن سالم أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا يوسف بن عبد الله أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين الحافظ أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أخبرنا ابن عبد الدائم أخبرنا إبراهيم بن البرقي أخبرنا مالك بن أحمد أنا أبو الفتح بن أبي الفواريس الحافظ ثنا اسحق بن محمد ثنا عبد الله بن اسحق المدائني ثنا أبو يحيى الوراق ثنا محمد بن الأشرس الانصاري ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي عن قرط بن خالد عن الحسن بن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى قالت السكندر غير معقول والاستواء غير مجهول والقرار به إيمان والجود به كفر وأرويه أعلى من هذا بالسند المتقدم إلى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي أخبرنا أبو الحسن السعدي أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزد أخبرنا هبة الله بن الحسين أخبرنا أبو طالب بن غيلان أخبرنا إبراهيم بن محمد المزيكي أخبرنا أبو العباس أحمد ابن محمد بن الأزهر ثنا محمد بن الأشرس أبو كنانة بصري ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد الحميد ثنا قرط بن خالد قلت وهذا هو الصواب يعني عبد الحميد وقرة وفي سياق السند الأول عبد الحميد وقرط كذا وجد بخط قديم وهو ليس بصحيح وفيه والإيمان به واجب بدل قولها والقرار به إيمان والباقي سواء وأبو يحيى الوراق في السند الأول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كبسة وقد أخرجه هذا الحديث من طريقه اللالكاني من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال سمعته منه بالكوفة في جبانة سالم عن أبي كنانة محمد بن أشرس الانصاري فسأله ورواه أبو بكر الخلال عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيى الوراق هو ابن كبسة به ورواه أبو عثمان الصابوني من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيى بن كبسة به وقال فيه عن محمد بن الأشرس الوراق أبي كنانة ورواه أبو نعيم الإصبهاني في كتاب الحجية عن إبراهيم بن عبد الله بن اسحق الماعدي سمعته منه ببغداد عن أبي العباس أحمد بن محمد الأزهر الحافظ عن محمد بن أحمد بن الأشرس أبي كنانة البصري به وقد تفرد بهذا الحديث أبو كنانة واختلف عليه فيه فرواه أبو عبد الله بن منده الحافظ عن أحمد بن مهران الفارسي ثنا الحسين بن جريد ثنا محمد بن أشرس أبو كنانة ثنا النضر بن اسمعيل ثنا قرط بن خالد فذكره ورواه أيضا في التوحيد عن محمد بن اسحق البصري عن الحسن بن الربيع السكوني عن محمد بن أشرس أبي كنانة البصري عن أبي المغيرة النضر بن اسمعيل

وذهبت طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب (٨٢) التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا

التأويل فيه وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤيا وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الاجساد والجنات واشتمالها على المكولات والمشروبات والمنكوحات والمسلذ المحسوسة والنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقبهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة قالوا كل ما ورد في الآخرة ورد في الآلام العقلية وروحانية ولذا عقلية وأنكر واحشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون امام معذبة وامانعة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهو لاهم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسمع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ما هي عليه نظار الى السمع والالفاظ الواردة فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين قرر وهو ما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من

الحنفي الكوفي عن قرينة خالد البصري وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصاري في اسم أبي المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر بن اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصري السند والله أعلم وقال ابن اللبان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أى كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فائباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفسه عن الله تعالى قوله والاستواء غير مجهول أى انه معلوم المعنى عند أهل اللغة والاعتماد به على الوجه اللائق به تعالى واجب لانه من الايمان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أى حادث لان الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولاله نور كنورهم بهديه لصفات ربه شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سبب الاشتماله على الناس وزيعهم عن المراد اه (وذهبت طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها) كما جاءت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أى فرقة الاشعرية عامة وقد سبق في ترجمة الاشعرية أن هذا قول لابي الحسن الاشعري وان له قولانا وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت واليه مال في الابانة وتبعه الباقلاني وامام الحرمين والمصنف (وزاد المعتزلة عليهم) بجميع أصنافهم (حتى أولوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية وأولوا قوله سميعا بصيرا) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائي معنى قولنا للحنفي انه سميع بصير يفيد انه حي يصح أن يسمع المسموع اذا وجد ويصح أن يرى المرئي اذا وجد ومتى وجد المسموع أو المرئي ولم تكن بالحي آفة مانعة من ادراكهما وجب أن يكون سامعا للمسموع ورائيا للمرئي من غير حصول معنى هو سمع أو بصرفه وسيأتي البحث في ذلك (وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد) بل بالروح (وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة) أى المتعلقة بها (ولكن أقروا بحشر الاجساد) من القبور (و) كذلك أقروا (بالجنسة) وانها موجودة (واشتمالها على) أنواع (المأكولات والمشروبات والمنكوحات والمسلذ المحسوسة) كذلك أقروا (بالنار) لانهم قالوا ليست موجودة الا ن وانما توجد يوم الجزاء (واشتمالها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (وعزق الجلود ويذيب الشحوم) ولا قائل بخلق الجنسة دون النار فثبتت نبوتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحاد في الدين (ومن ترقبهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة) وهم حكماء اليونان واليهم نسبت الفلسفة (فأولوا كل ما ورد في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية وروحانية) غير محسوسة (ولذا عقلية وأنكروا حشر الاجساد) مطلقا واستبعدوه (وقالوا ببقاء النفوس) المجردة (وانها تكون امام معذبة وامانعة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس) وانما يتعقل (وهؤلاء هم المسرفون) المفرطون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عن رتبة الشريعة (وبين جود الحنابلة) ووقوفهم على السمع المجرد (دقيق غامض) المدرك خفي (لا يطلع عليه الا الموفقون) من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهى) قذف في بصائرهم (لا بالسمع) المجرد من العقل (ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور وانفشت الاشياء على ما هي عليها (نظروا الى السمع) المتلقى من الثقات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الصحيحة (فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين أقروا) وأثبتوه (ومانالاف) ذلك (أولوه) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد) عن العقل (فلا يستقر له قدم) فيه (ولا يتعين له موقف) يطمن اليه (والالفاظ بالمتصير على السمع المجرد مقام) سيدنا (أحمد بن حنبل رجه الله تعالى) وهو طريقة السلف وقد ذكر المصنف في الجوامع العوام انها تتضمن سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالجزم السكوت ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التقديس فهو تنزيه الرب تعالى عن

السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف والالفاظ بالمتصير على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رجه الله الجسدية

الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وإن ما ذكره حق على الوجه الذي قاله وأراد به وأما الاعتراف بالبحر فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليس على قدر طاقته وإن ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فإن لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأما الامسالك فهو أن لا يتصرف في تلك اللفاظ بالتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجوع والتفريق بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإبراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فإن يكف باطنه من البحث والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فإن يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لجزئه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أو على الصديقين والأولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على الوعاظ على رؤس المنابر الجواب عن هذه الأسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل بل الواجب عليهم الاقتصاد على ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتزويه ونفي التشبيه وأنه تعالى منزّه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول كل ما يخطر في بالكم وهجس في ضمائركم وتصور في خواركم فالله تعالى خالقها وهو منزّه عنها وعن مشابهتها وأنه ليس المراد بالاختبار شيئاً من ذلك وأما حقيقة المراد فليست من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أكرمكم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيتهم عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شيئاً من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا وليس هذا مما أوتينا وقال أيضاً في التأويل هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره وهذا إما أن يقع من العاقل أو من العارف مع العاقل أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع الأول تأويل العاقل على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبهه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك في تغريقه وبحر المعرفة أبعد غوراً وأكثر مهالك من بحر الماء لأن هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزال إلا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الأبدية فشتان بين الخطر من الموضع الثاني أن يكون ذلك من العالم مع العاقل وهذا أيضاً ممنوع ومثاله أن يبحر السابح الغواص مع نفسه عاجزاً عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فإنه عرضه لخطر الهلاك فإنه لا يقوى على حفظه في لجة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه ولو أمره بالسكون عند النظام الأمواج وإقبال التماسيح فاتحة فاهها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفي معنى العوام الأديب النحوي والمحادث والمفسر والفقيه والمتكلم بل كل عالم سوى المتجربين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعماهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم عن غير الله المستحقين للدنيا بل للآخر والفردوس الأعلى في جناب محبة الله تعالى فهو لاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك الذين سبقت لهم منا الحسنى فهم الفائزون وربك أعلم بما تسكن صدورهم وما يعلنون الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه فإن الذي انقذ في سره أنه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلاً ما أن يكون مقطوعاً به أو مشكوكاً فيه أو مظنوناً ظناً غالباً فإن كان قطعياً فليعتقده وإن كان مشكوكاً فليجتنبه ولا يحكمه على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك في المشكوك فيه التوقف وإن كان مظنوناً فاعلم أن للظن تعلقين أحدهما في المعنى الذي انقذ عنده هل هو جاز في حق الله تعالى أم هو محال والثاني أن يعلم قطعاً جوازاً ولكن يتردد

هل هو المراد باللفظ أم لا وبينهما تفاوت لأن كل واحد من الطرفين إذا انتقدح في النفس وحال في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس فلا يمكنه أن لا يظن فان للظن أسبابا ضرورية ولا يمكن دفعها ولا يكاف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وطيفتان جديدتان احدهما لا يدع نفسه تطمن اليه جزا من غير شعور بامكان الغلط فيه فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب طئه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطاق القول بان المراد بالاستواء كذا وبالفوق كذا لانه حكم لما لا يعلم وقد قال ولا تقف ما ليس لك به علم لكن يقول أنا أظن انه كذا فيكون صدقا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه وبناء على ضميره ثم أورد في بيان التصرفات المتنوعة الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المجتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق من صنف كتابا في جميع هذه الاخبار خاصة ورسم في كل عضو بابا فقال باب في اثبات الرأس وباب في اثبات اليسد وباب في اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة في فهم السامعين معاني صحيحة فاذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الانسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظواهر واجها الم تشبيه وصار الاشكال في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما يلوهم خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع بل الحكمة الواحدة المفردة يتطرق اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثمانية وثلاثة ورابعة من جنسها وصار متواليا ضعف بالاضافة الى الجملة ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواثمالا يحصل بالاحتمال والضعف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جميع المتفرقات وأما التفريق بين المجتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل حكمة سابقة على حكمه أولا حكمة له مؤثرة في تفهيم معناه ومرجحة للاحتتمال الضعيف فيه فاذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يساط على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المتهور وهي فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكده احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول السيد فوق عبده والاب فوق الابن والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالابوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يتسلط العوام في مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد والحق ما قالوه والصواب ما رأوه فأهم المواضع بالاحتمال ما عاينوا تصرف في ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالجامع اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر وأي خطر أعظم من السكر والله أعلم (والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفحول وتغيرت فيه العقول (فلا نخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) المهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له وقد انكشف سره) بهذه الاقسام الخمسة (المذكورة بأشتملتها) (واذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام) وقد دخل فيهم أكثر العلماء من لم يتصف بصفات الخواص التي ذكرت (على ترجمة) أي بيان (العقيدة التي حررها) وقد سبقت وهي في أوراقي يسيرة (وانهم لا يكلفون غير ذلك) أي مما زاد عليها وذلك (في الدرجة الاولى) ثم تم المقصود (الا اذا كان خوف

والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف له فقد انكشف بهذه الاقسام الخمسة أمور كثيرة واذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام على ترجمة العقيدة التي حررها وأنهم لا يكلفون غير ذلك في الدرجة الاولى الا اذا كان خوف

تشويش) أى يكون في بلاد يشوش عليه في عقيدته (اشيوع البدعة) الحادثة وانتشارها فيحتاج الى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (فيرقى في الدرجة الثانية) بالتسديد (الى) النظر في (عقيدة) جامعة مانعة (فيها لوا مع) جمع لامة (من الأدلة) العقلية والنقلية وقد سمي امام الحرمين شيخ المصنف كتابه مع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة نظرا الى هذا (مختصرة) بالنسبة الى المطولات (من غير تعمق) فيها بارسال الرسن في اباحت خارجة عن أصل المقصد (فلنورد في هذا الكتاب تلك اللوامع) المضبوطة أنوارها الواضحة أسرارها (وانقتصر فيها) أى في تلك اللوامع (على ما حرراه لاهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائرا ومجاورا وذلك في أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميناه) لأجل ذلك (الرسالة القدسية) اسمها الأعلى مسماه (وهي) كما ترى (مودعة في هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم ان للمصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها الى بلدان شتى متضمنة على صريح الاعتقاد والمواظاة والنصائح فنهارة رسالة أرسلها الى الموصل مسماة بالقدسية أيضا يخاطب فيها بعض المشايخ وهي نحو ثلاثة أوراق ذكر في آخرها ما نصه وأما أقل ما يجب على المكافين فهو ما يترجمه قول لاله الا الله محمد رسول الله ثم اذا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فنبغي أن يصدق في صفات الله عز وجل وفي اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أما في الآخرة فالإيمان بالجنة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حي قادر عالم متكلم مرسل ليس كمثل شئ وهو السميع البصير وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث بل لو كان لا يحاط له هذه المسئلة حتى مات مات مؤمنا وليس عليه تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون بل مهم ما حصل في قلبه التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد المجهل اسم الأعراب وعوام الخلق الامن وقع في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحدوثه ومعنى الاستواء والنزول وغيره فان لم يجد لذلك انرا في قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد في القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقد ان الاستواء حق والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية مجهولة ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع اعمانا مجلا من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يتنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فان أمكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عند هم فذلك كاف ولا حاجة به الى تحقق الدليل بل الاولى أن تزال شكوكه من غير ذلك حقيقة الدليل فان الدليل لا يتم الا بدكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكر الشبهة لم يؤمن أن تثبت بقلبه ويكل فهمه عن ذلك جوابا اذا الشبهة قد تكون جليلة والجواب دقيقا لا يحتمل فهمه بل عقله فهذا زجر السلف عن البحث والتفتيش في الكلام وانما زجر واعنه ضعفاء العوام فأما المستغفلون بدرك الحقائق فلهم خوض غمرة الاشكالات ومنع العوام من الكلام يجري مجرى منع الصبيان على شاطئ الدجلة خوف الفرق ونخسة الاقوياء فيه بضاهى الرخصة للماهر في صفة السباحة الا أن هنا موضع غور ومذلة قدم وهو ان كل ضعيف في عقله راض من الله بكمال عقله ويقان بنفسه انه يقدر على ذلك الحقائق كلها وانه من جهة الاقوياء فرعا يخوضون ويغرقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب للخلق كلهم الا الشاذ النادر التي لا تسبح الاعصار الا بواحد منهم أو اثنين أن يسلكوا مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجهل بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى ففيه شغل شاغل اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث رأى أصحابه يتخضمون بعد ان غضب حتى اجرت وجنتاه أجهذا أمرتم تضرعون كتاب الله بعضه ببعض انظر الى ما أمركم الله به

تشويش لشيوع البدعة
فيرقى في الدرجة الثانية الى
عقيدة فيها لوا مع من الأدلة
مختصرة من غير تعمق
فلنورد في هذا الكتاب
تلك اللوامع ولنقتصر فيها
على ما حرراه لاهل القدس
وسميناه الرسالة القدسية
في قواعد العقائد وهي
مودعة في هذا الفصل
الثالث من هذا الكتاب

فأفعلوه وما نهاكم عنه فانتهوا فهذا ينبغي على جميع الصواب والحق واستيفاء ذلك قد شرهناه في كتاب قواعد العقائد فليطلب منه انتهى وبهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

*(الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد في) بيان (لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجعها بالقدس) وبمعناها بالرسالة القدسية لتكون تأليفها كان حين مجاورته به (فنقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذي تفرد بوجود وجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده وأكرم ودوده الصادق في وعوده وعلى آله الأئمة الذين عليهم في مراتب شهوده وأصحابه الفائزين لديه بالنسك في مراقب صعوده أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للإمام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ما هو كالفرائد اليتيمة في العقد الفريد من الجيد رجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك ومريد وأن يصرف إليه من الراغبين في إصلاح عقائد هم القلوب وأن رفع لديهم قدره المرغوب وأن يجعله تذكرة لاولى الالباب لا ينسى ولا يهجر وروضة نفع للطلاب لا يترك ولا ينجر وإن يكسبنا جميعا به ذكرا جليلا وفي الآخرة ثوابا جزيلا وهما أنا أشرع في المقصود بعون الملك المعبود قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباع للاستعانة متعلقة بمحذوف تقديره أولاف ونحوه وهو يعنى جميع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتخار ونحوه لا يهمل قصر التبرك على الافتتاح فقط كما حققه البرهان اللقائي والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن النعم بحلائل النعم كمية أو كيفية والرحيم المنعم بدقائقها كذلك وقدم الأول لدلالته على الذات ثم الثاني لاختصاصه به ولأنه أبلغ من الثالث فقدم عليه ليكون له كالتمهة والرديف (الحمد لله) سبقت مباحث الحمد مبسوط في شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن إيراد ثانيا (الذي ميز عصابة أهل السنة) التمييز بمبالغة في الميز وهو عزل الشيء وفصله عن غيره وذلك يكون في المشتبهات كقوله تعالى ليعلم الله الخبيث من الطيب وفي المختلطات نحو قوله وأمازوا اليوم أيهم المجرمون وغير الشيء انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الأشياء في تفريقها بعد معرفتها والعصابة بالكسر الجماعة من الناس والسنة الطريق المسلك والمراد بها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة المحدثون والصوفية والاشاعرة والماتريدية على ما تقدم بيانه في مقدمة الفصل الثاني (بأنوار اليقين) أي فصلهم عن غيرهم بهذه الأنوار التي أشرقت في صدورهم ثم التعمت في وجوههم فهم بهما عن غيرهم متميزون بسيماهم في وجوههم وأما أهل البدع فلا زالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفتهم بسيماهم (وآخر) بالمدأى اختار (رهمط الحق) قال ابن السكيت الرهمط والعشيرة بمعنى وقال الأصمعي في كتاب المصاير الرهمط ما فوق العشرة إلى الأربعين ونقله ابن فارس أيضا والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو ديناً أو مذهباً (بالهداية) وهي دلالة بلطف إلى ما يوصل (إلى) المطلوب وذلك المطلوب هنا إقامة (دعائم الدين) أي أركانه بسبع دعامة بالكسر وهي ما يشد به الخاطئ إذا مال بمنعه السقوط والدين وضع الهوى يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (وجنبهم زيغ الزائعين) الزيغ الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزائعين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا في العقائد بمجرد التشهي ما يؤدي إلى تشيئة أو تعطيل (وضلال المخذلين) أي ضوايتهم والمخذل المائل عن الحق والاتحاد ضربان الاتحاد إلى الشرك بالله والاتحاد إلى الشرك بالأسباب فالأول ينافي الإيمان ويبطله والثاني يوهي عراه ولا يبطله والاتحاد في أسمائه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لا يصح وصفه به والثاني أن تتأول أوصافه على ما يليق به (ورفعهم) التوفيق تفعيل من الوفاق الذي هو المطابقة وعدم المنافرة واختص في العرف بالخير (للاقتداء) أي الاتباع (بسيد

*(الفصل الثالث) من كتاب قواعد العقائد في لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجعها بالقدس فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وأنورهمط الحق بالهداية إلى دعائم الدين وجنبهم زيغ الزائعين وضلال المخذلين ووقفهم للاقتداء بسيد

المرسلين) صلى الله عليه وسلم في سائر أقواله وأفعاله وأحواله (وسددهم) وهو من السداد وهو الوفاق الذي لا يعاب (للتأسي) أي الاقتداء والاسوة بالكسر والضم القدرة وقيل التأسي اتباع الغائب (بصحبه الاكرمين) أي المشرفين بمشاهدة أنواره وأسرارهم (ويسرلهم) أي سهل لهم (اقتفاء) أي اتباع (آثار السلف الصالحين) من التابعين وأتباعهم بإحسان وأصل السلف من تقدم من الآباء والجدود وفي العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أي وثقوا (من مقتضيات) أي مما تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالجبل المتين) أي القوى الذي لا ينقطع عن تعلق به واسمسهك وبهذا المعنى جاءت صيغة القرآن في الحديث وفيه تلجج الرد على المعتزلة والقبلاسة فانهم تصرفوا في الالفاظ بمقتضى عقولهم فأولوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سير الاولين وعقائدهم) على اختلافها (بالمهيج) وفي بعض النسخ بالنهيج وهو الطريق (المبين) الواضح المسلك أي سبروا في سير الاولين ونحلهم التي انحلوها فما وافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به وما خالف تركوه (فجمعوا القول بين نتائج العقول) أي ما نتجته العقول السليمة عن الاهواء والشكوك (وقضايا الشرع المنقول) أي التي قضى بها الشرع ونقل لنا ذلك الثقات والعصية قول يصبح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلجج الى رفع شأن أهل النظر والبحث في العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل وقد تقدم النقل عن السبكي في خطبة هذا الكتاب ان اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافتروا ثلاث فرق احسداها غالب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامر ان عندها وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخططة امان خطأ في بعضه واما سقوط هيبة والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة اه (وتحققوا ان النطق) باللسان (بما تعبدوا به من قول) هذه الحكمة الطيبة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له طائل) أي نفع (ولا يحصل) يتحصل منه (ان لم تحقق الاحاطة) أي المعرفة التامة (بما تدور عليه) ارحية (هذه الشهادة من الاقطاب والاصول) وقطب الرحي ما تدور عليه والمراد هنا من الاقطاب والاصول الاركان (وعرفوا ان كلتي الشهادة) المذكورتين (على ايجازها) واختصارها (تتضمن) سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد اجمالا وتفصيل ذلك ان معنى الالهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه فدخل فيه (اثبات ذات الاله واثبات صفاته) كلها السبعة (ولوازمها) واثبات أفعاله (و) دخل تحت قولنا محمد رسول الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأضدادها وجملتها اثنان وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها في أواخر الفصل الاول (فعلوا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهي أربعة) وهو استعارة بالكناية لانه شبه الايمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيحية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تمثل حالة الايمان مع أركانه بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة وقطبها الذي تدور عليه الاركان شهادة أن لا اله الا الله وبقية شعب الايمان كالآلواناد للخباء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة في البناء والقرينة الايمان شبه ثباته على هذه الاركان ببناء الخباء على الأعمدة الأربعة وهذه الاستعارة أعني التبعية تقع أولا في المصادر ومتعلقات معاني الحروف ثم تسري في الأفعال والصفات والحروف وفيه تكلف لان البناء اسم عين لا مصدر الا أن يراد به الفعل وقد تقدم شيء من ذلك في أول الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الاركان الأربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الاول) من الاركان الأربعة (في معرفة ذات الله عز وجل ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر) يتخير (ولا جسم ولا عرض وانه تعالى ليس مختصا بجبهة) من الجهات الست (ولامستقرا على مكان) كالعرش

المرسلين وسددهم للتأسي
بصحبه الاكرمين ويسرلهم
اقتفاء آثار السلف
الصالحين حتى اعتصموا
من مقتضيات العقول
بالجبل المتين ومن سبر
الاولين وعقائدهم بالمهيج
المبين فجمعوا بالقبول بين
نتائج العقول وقضايا الشرع
المنقول وتحققوا أن النطق
بما تعبدوا به من قول لا اله
الا الله محمد رسول الله ليس
له طائل ولا يحصل ان لم
تحقق الاحاطة بما تدور
عليه هذه الشهادة من
الاقطاب والاصول وعرفوا
أن كلتي الشهادة على
ايجازها تتضمن اثبات ذات
الاله واثبات صفاته
واثبات أفعاله واثبات صدق
الرسول وعلما أن بناء
الايمان على هذه الاركان
وهي أربعة ويدور كل ركن
منها على عشرة أصول
الركن الاول في معرفة
ذات الله تعالى ومداره على
عشرة أصول وهي العلم
بوجود الله تعالى وقدمه
وبقائه وانه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض وانه
سبحانه ليس مختصا بجبهة
ولامستقرا على مكان

ونحوه (وانه مرئي وانه واحد) يذكّر كل واحد من هذه العشرة في أصل مستقل وما يتفرع منها من المسائل فهي راجعة اليها (لركن الثاني) في صفاته تعالى (ويشتمل) أيضا (على عشرة أصول) هي العلم بكونه تعالى (حياءا لما قادرا مريدا) لافعاله (سميعا بصيرا متكاملا منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام) القائم بالنفس (و) قديم (العلم و) قديم (الارادة) فهذه العشرة هي كونه حياءا لما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكاملا قديما العلم والارادة والكلام وقوله منزها عن حلول الحوادث غير معدود في هؤلاء (الركن الثالث في أفعاله تعالى) بالخلق (ومداره على عشرة أصول وهي ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى) لا خالق سواه (وانها) وان كانت كذلك لا يخرج جهات كونها (مكتسبة للعباد وانها) وان كانت كسبا للعباد فلا تخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وانه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (و) من الجائزات (ان له تعالى تكليف ما لا يطاق و) انه (له ايلام البريء) وتعيّنه وانه (لا يجب عليه رعاية الاصلح) لعباده (وانه لا واجب الا بالشرع) دون العقل (وان بعث الانبياء جائز) ليس بمستحيل (وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤكدة بالمعجزات) الباهرة ثم ان هذه الاركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الالهيات والنبوات (الركن الرابع في السمعيات) وهي المتابعة من السمع بما أخبر به صلى الله عليه وسلم (ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر) والنشر (وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامام) الحق وفيه ذكر الخلفاء الاربعة وامامة أبي بكر رضي الله عنه بنص أو اختصار (وان فضل الصحابة على حسب تقديمهم وترتيبهم) في الخلافة (وشروط الامامة) بعد الاسلام والتكليف (وانه لو تعذر وجود الورع والعلم) فيمن يتصدي للامامة (حكم بانعقادها) فهذه عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الاجال ثم شرع في تفصيل ذلك فقال (فأما الركن الاول من أركان الايمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الاصل الاول معرفة وجوده تعالى) وعبارة ابن الهمام في المسامرة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لان العلم والمعرفة لغة شئ واحد واعلم أولان الالهيات وهي المسائل المجوّه فيها عن الاله جل وعز أنواع ثلاثة الاول فيما يجب لله عز وجل الثاني فيما يستحيل في حقه تعالى الثالث فيما يجوز في حقه تعالى النوع الاول فيما يجب له تعالى فيما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنحصر في هذه العشرين أم لا والصحيح انها تابعة لكمالاته وكالاته لانهاية لها لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى ومفهومه ان ما قام عليه الدليل نؤاخذ بتركه وهي هذه العشرين صفة ومعنى كالاته لانهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى اما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضعفه واما باعتبار علم الله فعناؤه علما على ما هي عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لانهاية لها باعتبار لغة العرب لان العرب اذا كثرت الشئ يحكمون عليه بعدم النهاية وان كان في نفسه متناهيا كما تقول غنم فلان لا حصر لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لانها لانهاية لها وأما المعاني والمعنوية فهي متناهية لان كل ما دخل في الوجود فهو متناه فتضم ما يتناهى وهي المعاني والمعنوية الى ما لا يتناهى وهي النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية واعلم ان هذه الصفات العشرين في الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعنوية وهذا على القول بشيئ الاحوال والاصح انه لا حال وحينئذ تكون الاقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالاول من الصفات العشرين النفسية الوجود وهي التي أشار لها المصنف بقوله الاصل الاول معرفة وجوده ولم يشأوا للنفسية بغير الوجود واقفقا على تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالاصل لها فوجب الواجب ان له تعالى واستحالة المستحيلات عليه وجواز الجائزات في حقه كالفرع عنه وانما قلنا كالاصل ولم نقل أصلا لان الوجود لو كان أصلا حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

وانه يرى وانه واحد
الركن الثاني في صفاته
ويشتمل على عشرة أصول
وهو العلم بكونه حياءا لما قادرا
مريدا سميعا بصيرا متكاملا
منزها عن حلول الحوادث
وانه قديم الكلام والعلم
والارادة الركن الثالث
في أفعاله تعالى ومداره
على عشرة أصول وهي أن
أفعال العباد مخلوقة لله
تعالى وانها مكتسبة للعباد
وانها مرادة لله تعالى وأنه
متفضل بالخلق والاختراع
وان له تعالى تكليف ما لا
يطاق وان له ايلام البريء
ولا يجب عليه رعاية الاصلح
وانه لا واجب الا بالشرع
وان بعث الانبياء جائز وان
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم ثابتة مؤكدة بالمعجزات
الركن الرابع في السمعيات
ومداره على عشرة أصول
وهي اثبات الحشر والنشر
وسؤال منكر ونكير وعذاب
القبر والميزان والصراط
وخلق الجنة والنار وأحكام
الامامة وان فضل الصحابة
على حسب ترتيبهم
وشروط الامامة * فأما
الركن الاول من أركان
الايمان * في معرفة ذات
الله سبحانه وتعالى وأن الله
تعالى واحد ومداره على
عشرة أصول (الاصل
الاول) معرفة وجوده تعالى

وأولى ما يستضاه به من

الانوار ويسلك من طريق
الاعتبار ما أرشد اليه
القرآن فليس بعسديان
الله سبحانه بيان وقد قال
تعالى ألم نجعل الأرض
مهادا والجبال أوتادا
وخلقناكم أزواجا وجعلنا
نومكم سباتا وجعلنا الليل
لباسا وجعلنا النهار معاشا
وبنينا فوقكم سبعاشدا
وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا
من المعصرات ماء ثجاجا
لتخرج به حبا ونباتا وجنات
ألفافا وقال تعالى ان في
خلق السموات والأرض
واختلاف الليل والنهار
والفلك التي تجري في
البحر بما ينفع الناس وما
أنزل الله من السماء من
ماء فأحياه به الأرض بعد
موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين
السماء والأرض لآيات
لنقوم يعقلون وقال تعالى
ألم ترؤا كيف خلق الله
سبع سموات طباقا وجعل
القمر فيهن نورا وجعل
الشمس سراجا والله أنبئكم
من الأرض نباتا ثم يعيدكم
فيها ويخسر حكم أخرجها
وقال تعالى أفرايتم ما تسمون
أنتم تخلقونه أم نحن
الخالقون الى قوله للمقوين
فليس يخفى على من معه
أدنى مسكة من عقل اذا
نامل بآدنى فكرة مضمون
هذه الآيات وأدار

لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن لأنها من جهة الاحوال عند القائل بها وهي
الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معالة بعلة كالخيز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم
وليس ثبوته له معالا بعلة وقوله الحال أخرج المعاني والسلبية وقوله غير معالة بعلة أخرج الاحوال
المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلافاتها معالة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واعلم
أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته
وما سواه ممكن الوجود فأنه تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى فأشار
المصنف الى الجواب بأن له دليلين نقلي وعقلي وقدم النقلي فقال (وأولى ما يستضاه به من الانوار وبذلك
من طريق الاعتبار ما أرشد الله به) الى وجوده (عبادة في القرآن) العزيز (فليس بعديان الله بيسان)
أرشد هم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالى (وقد قال تعالى ألم نجعل الأرض مهادا) أي كالمهد
لأصبي مصدر سمي به ما مهد ليقوم عليه (والجبال أوتادا) للأرض ولولاها لما استقرت (وخلقناكم
أزواجا) ذكرنا أنفسنا (وجعلنا نومكم سباتا) قطعنا من الاحساس والحركة استراحة للقوى الحيوانية
واراحة لسكالاتها (وجعلنا الليل لباسا) غطاء يستتر بظلمته من أراد الاختفاء (وجعلنا النهار معاشا)
وقت معاش تتقلبون لتحصل ما تعيشون به أو حياة تبعثون فيها عن زمكم (وبنينا فوقكم سبعاشدا)
سبع سموات أقوياء محركات لا تؤثر فيها ممر والدهر (وجعلنا سراجا وهاجا) أي مثل لئلا وقادا والمراد
الشمس (وأنزلنا من المعصرات) هي السحابة المتكاثفة أو الرياح التي حان لها أن تعصر السحاب أو الرياح
ذوات الاعاصير (ماء ثجاجا) أي منصبا بكثرة (لتخرج به حبا ونباتا) ما يقتات به وما يعتاف من التبن
والخشيش (وجنات ألفافا) أي ملتفة بعضها ببعض في كل ذلك تد كبير بعض ما يعاينه الانسان من
بها تبصغه الدالة على وجوده وكمال قدرته (وقال تعالى ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار والفلك) أي السفينة (التي تجري في البحر بما ينفع الناس) والفلك لفظ مفردة كالفظ جمعه وهو
جميع تسكير وعند الانخس مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع ككتب وشلل وردسيو به هذا بقولهم
فلما كان في التثنية (وما أنزل الله من السماء) أي السحاب (من ماء فأحياه الأرض بعد موتها) أي بعد
يبسها وخلوها من النبات (وبث فيها من كل دابة) أي نشر فيها وفرق أنواع الدواب وفيه تلميح الى ايجاد
المالم يكن موجودا (وتصريف الرياح) أي تغليبها من جهة الى أخرى تكون شملا نصير جنوبا ثم دورا
ثم نكباء (والسحاب المسخر) أي المذلل المنقاد (بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) أي يتدبرون
ويفهمون ان هذه الآيات نصبت لماذا وما الغرض منها (وقال تعالى ألم ترؤا كيف خلق الله سبع
سموات طباقا) أي متطابقة بعضها فوق بعض كل منها طبق لما تحته (وجعل القمر فيهن نورا) أي
منورا (وجعل الشمس سراجا) يتلألأ (والله أنبئكم من الأرض نباتا) هو مصدر أوحال وهذا من حيث
ان بدء الانسان ونشأته من التراب وانه ينفوخوه وان كان له وصف زائد على النبات (ثم يعيدكم فيها
ويخسر حكم) أي الى أرض المحشر (أخرجها وقال تعالى أفرايتم ما تسمون) أي ما تقدفونه في الارحام من النطف
(أ أنتم تخلقونه) تجعلونه بشرا سويا (أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين) وهو قوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمت النشأة الاولى
فلولا تدكرون أفرايتم ما تحركون أفرايتم تزرعون أم نحن الزارعون لنشاء لجعلناه حطاما فظلمت تفكهن
انما لغرمون بل نحن محرمون أفرايتم الماء الذي تشربون أفرايتم أنزلناه من المزن أم نحن المنزلون لنشاء
جعلناه أجاسا فلولا تدكرون أفرايتم النار التي توردون أفرايتم أنشأنا شجرها أم نحن المنشئون نحن
جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين (فليس يخفى على من معه أدنى مسكة) بضم الميم العقل يقال ليس له
مسكة أي عقل وليس به مسكة أي قوة (اذا تأمل بآدنى فكرة مضمون هذه الآيات) الكريمة (وأدار

نظرة على عجائب خلق الله في الارض (٩٠) والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب

المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بسل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقلوا لا اله الا الله وما أمروا أن يقولوا التاله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا في فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابههم ولذلك قال الله عز وجل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار من المتكلمين ترتب على ذلك دليلان (نقول من بديهية العقول) ترتيب اثبات وجود الواجب بقدمة متين احدهما العالم حادث الثانية (ان الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب) أي لا يستغنى عن سبب يحدثه أي يرج وجوده على عدمه (أما قولنا بأن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب) وهي المقدمة الثانية (بحق) أي ضروري ومعلوم ان ما كان جليا ضروريا لا يستدل لاثباته وانما يثبت عليه وقدرته عليه بقوله (فان كل حادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أي الممكن (مختص بوقت يجوز في العقل تقد برتقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده) من الاوقات (يفتقر بالضرورة الى مخصص) لان كلامنا تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه وتأخره لان الترجيح من غير مرجح محال ونقل ابن التمساني في شرح لمع الادلة ما نصه وقد يدعى بعض الاصحاب ان افتقار الترجيح الى مرجح ضروري والصحيح انه قريب من الضروري (وأما قولنا العالم حادث) وهي المقدمة الاولى والمراد هو ما سوى الله تعالى من الموجودات جواهر كانت أو أعرافا فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محمل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محمل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى وان كان

المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بسل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقلوا لا اله الا الله وما أمروا أن يقولوا التاله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا في فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابههم ولذلك قال الله عز وجل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار من المتكلمين ترتب على ذلك دليلان (نقول من بديهية العقول) ترتيب اثبات وجود الواجب بقدمة متين احدهما العالم حادث الثانية (ان الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب) أي لا يستغنى عن سبب يحدثه أي يرج وجوده على عدمه (أما قولنا بأن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب) وهي المقدمة الثانية (بحق) أي ضروري ومعلوم ان ما كان جليا ضروريا لا يستدل لاثباته وانما يثبت عليه وقدرته عليه بقوله (فان كل حادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أي الممكن (مختص بوقت يجوز في العقل تقد برتقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده) من الاوقات (يفتقر بالضرورة الى مخصص) لان كلامنا تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه وتأخره لان الترجيح من غير مرجح محال ونقل ابن التمساني في شرح لمع الادلة ما نصه وقد يدعى بعض الاصحاب ان افتقار الترجيح الى مرجح ضروري والصحيح انه قريب من الضروري (وأما قولنا العالم حادث) وهي المقدمة الاولى والمراد هو ما سوى الله تعالى من الموجودات جواهر كانت أو أعرافا فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محمل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محمل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى وان كان

ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى المخصص وأما قولنا العالم حادث

الجسم أنخص من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لا بآيات المقدمة الاولى بحدوث الاجسام المعبر بهم عن الجواهر وفي ضمن ذلك حدوث الاعراض فانه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث الاعراض لا محالة لا فتقارها في تحققها الى الاجسام (فبرهانه ان اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون) فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً ويقال شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر وقيل كونان في آئين في مكانين كما ان السكون كونان في آن في مكان واحد والحركة في ذلك انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالنمو والذبول ولا تكون الا للجسم وفي السكينة كسفن الماء أو تبرده وتسمى حركة استحالة وحركة الا من حركة الجسم من محل الى آخر وتسمى نقلة وحركة الوضع هي الاستديرة المنتقلة للجسم من محل لا شرفان المتحرك بالاستدارة انما تبدل نسبة أجزائه الى أجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه والحركة العرضية ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لا شرفان الحقيقة كجالس السفينة والحركة الذاتية ما يكون عروضها الذات الجسم نفسه والحركة القسرية ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كسحب مرمي الى فوق والحركة الارادية ما لا يكون مبدؤها بسبب آخر خارج مقارن للشعور والارادة كحركة الحيوان بارادته والحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور واردة كحركة الحجر الى السفل والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكونا فالموصوف بهذا لا يكون متحركاً ولا ساكناً (وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع دعوى وهو قول يطالب به الانسان اثبات حق (الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه ظاهرة مدركة بالبداهة والاضطرار فلا تحتاج الى تأمل واقتكار فان من عقل جسم لا ساكناً ولا متحركاً كان لمن الجهل راكباً أي سالكاً طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أي طريقه (ناكباً) أي معرضاً لهذا السباق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين في الرسالة النظامية الدعوى (الثانية قولنا انهما حادثان) وقد استدل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاولى منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أي كون كل واحد منهما يعقب الآخر أي يخلفه في محله عندهما (ووجود البعض منهما دون البعض) واقضاهما أي ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أي التعاقب والانقضاء (مشاهد في جميع الاجسام وما لم يشاهد) من الاجسام الاساكناً أو متحركاً (فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيها برزلة مثلاً وكذا قاض عليهم باقترابها هباً أو فضاءً أو نحاساً أو حديداً (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطائرئ منهما حادث بطرياقه والسابق حادث لعدمه) أي تجوز ما ذكر من الحركة والقلب بجوز تعرض الحوادث على محالها وحصل الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لانه) أي السابق من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجويز طريقتان الضد على محال هو تجوز عدمه على ضده الذي كان بذلك المحل أولاً ضرورة ان الضدين يتنوع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجوز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطائرئ تجوز الطريقتان وبالنظر الى ضده هو تجوز عدمه على هذا الضد قال ابن أبي شريف في شرح المسامرة والاولى ان تجوز الطريقتان يستلزم تجوز عدمه لانه هو (على ماسأى بيانه وبرهانه) في الاصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلا يخالف عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو محدث وبرهانه) انه (لوم يكن كذلك لمكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أي حركاتها اليومية (ولوم تنقضي تلك بجملتها) أي ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث

فبرهانه أن اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى قولنا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبداهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل واقتكار فان من عقل جسم لا ساكناً ولا متحركاً كان لمن الجهل راكباً أي سالكاً طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أي طريقه (ناكباً) أي معرضاً لهذا السباق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين في الرسالة النظامية الدعوى (الثانية قولنا انهما حادثان) وقد استدل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاولى منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أي كون كل واحد منهما يعقب الآخر أي يخلفه في محله عندهما (ووجود البعض منهما دون البعض) واقضاهما أي ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أي التعاقب والانقضاء (مشاهد في جميع الاجسام وما لم يشاهد) من الاجسام الاساكناً أو متحركاً (فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيها برزلة مثلاً وكذا قاض عليهم باقترابها هباً أو فضاءً أو نحاساً أو حديداً (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطائرئ منهما حادث بطرياقه والسابق حادث لعدمه) أي تجوز ما ذكر من الحركة والقلب بجوز تعرض الحوادث على محالها وحصل الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لانه) أي السابق من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجويز طريقتان الضد على محال هو تجوز عدمه على ضده الذي كان بذلك المحل أولاً ضرورة ان الضدين يتنوع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجوز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطائرئ تجوز الطريقتان وبالنظر الى ضده هو تجوز عدمه على هذا الضد قال ابن أبي شريف في شرح المسامرة والاولى ان تجوز الطريقتان يستلزم تجوز عدمه لانه هو (على ماسأى بيانه وبرهانه) في الاصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلا يخالف عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو محدث وبرهانه) انه (لوم يكن كذلك لمكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أي حركاتها اليومية (ولوم تنقضي تلك بجملتها) أي ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث

الحاضر في الحال) لأن الحركة اليومية المعينة مشروط بوجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهم جوا (وانقضاء ما لا نهاية له) ووقع في نسخ المسيرة ما لا أول له بدل ما لا نهاية له (محال) لأنك إذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت إلى ما قبله فلا حظته وهم جوا على الترتيب لم تفض إلى نهاية ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال وإن لم يكن عدم افضائك إلى نهاية لكان لتلك الحوادث أول وهو خلاف المفروض ثم شرع في الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لا أول لها فقال (ولأنه لو كان للفلك دوران لا نهاية له لكان لا يتخلو عددها عن أن يكون شفعاً وتراجيعاً) أي زواجاً وفرداً (أولاً شفعاً ولا وتراجيعاً) أن يكون شفعاً وتراجيعاً أولاً ولا وتراجيعاً فان ذلك جمع بين النفي والاثبات) وهما ضدان (اذني اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر محال أن يكون شفعاً) فقط (لأن الشفع يكون وترًا بزيادة واحد) أي إذا ضم على العدد المشفوع آخر صار باعتبار ذلك وترًا (فكيف يعوز ما لا نهاية له واحد) وفي نسخة يعوزها واحد (مع أنه لا نهاية لاعدادها فحصل من هذا أن العالم لا يتخلو من الحوادث فهو إذا حادث) أي حصل مما قرر أولاً أن وجود الحادث الحاضر محال لأنه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فلا تنفاه وجود حوادث لا أول لها انتفى ملزومه وهو كون ما لا يتخلو من الحوادث قدما ثبت نقيضه وهو ما لا يتخلو عن الحوادث حادث (وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث) أي الموجد (من المدركات بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذي هو الله فآله اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند إليه إيجاد كل موجود وقال امام الحرمين شيخ المصنف في لمع الأدلة حدوث الجواهر بنى على أصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات حدوثها ومنها استحالة تعري الجواهر منها ومنها اثبات استحالة حوادث لا أول لها ومنها أن ما لا يسبق الحوادث حادث ثم بين ذلك في أصول إلى أن قال وأما ابضاح استحالة حوادث لا أول لها فالدليل على ذلك أن دورات الافلاك تتعاقب وتقع كل دورة على أثر انقضاء التي قبلها فلو انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لاعدادها ولا غاية لاعدادها لكان ذلك مؤذنا بانتهاء ما لا نهاية لها إذ ما لا يحصره عدد ولا يضبطه حد لا يتقرر في العقول انقضاؤه ولا يتحقق في الاوهام انتهاءه فلما انقضت الدورات التي قبل الدورة الناجزة دل ذلك على نهاية اعدادها وإذا تنهت انتهت إلى أول ويطرد هذا الدليل في جملة المتعاقبات كالاولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها فإذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر من الحوادث المستندة إلى أول وما لا يتخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار اه وقال شارحه شرف الدين بن التماساني اعلم أن هذه الحجة الزامية لا برهانية فانا لا يمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداء فانها تطرأ في نعيم الجنان فانه يمكن أن تقتطع منه عشر دورات مثلاً ثم تطابق ما بين الجملتين ويطرد الدليل إلى آخره ولانا نقول ان علمه تعالى يتعلق بما لا نهاية له وكذلك ارادته وقدرته ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع ان متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والالوف كل مرتبة منها لا تنهاى مع تطرق الزيادة والنقصان والاقول والاكثر وأما قوله فإذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضح الا انه يرد عليه انه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى واستدل على حدوث الجواهر والاعراض ولا تتم دعواه ما لم يبين انحصار العالم فيها فان الخضم يدعى وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبه بغيرها يسميها عقولاً ونفوساً ملكية ويشيئها وسائط ومعدات ولم يقيم دليلاً على ابطالها والجواب من وجهين أحدهما أن القائل قائلان أحدهما يقول بالاجاب

الحاضر في الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يتخلو عددها عن أن تكون شفعاً وترًا أو شفعاً وترًا جميعاً أو أولاً شفعاً ولا وترًا ومحال أن تكون شفعاً وترًا جميعاً أولاً شفعاً ولا وترًا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات اذني اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر محال أن يكون شفعاً لان الشفع يصير وترًا بزيادة واحد وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد ومحال أن يكون وترًا إذ لو تر يصير شفعاً بواحد فكيف يعوزها واحد مع انه لا نهاية لاعدادها ومحال أن يكون لا شفعاً ولا وترًا اذ له نهاية فحصل من هذا أن العالم لا يتخلو عن الحوادث وما لا يتخلو عن الحوادث فهو إذا حادث وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة

الذاتي وندم الاجسام وانبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والاخر يقول بحدوث الاجسام ونفي الایجاب الذاتي ونفي الوسائط وهم الموجدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالانخبار فلزم نفي الایجاب الذاتي والوسائط المذكورة اذ لا قائل بالفصل الثاني ان تلك العقول والنفوس المجردة لا تخلو اما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات مالا نهية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومعالولات لا تنتهي وهم يأبونه وان كانت متناهية محصورة في عدد لزم اقتدار ذلك الى مخصص والمخصص لا يخلو اما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا بالاختيار والموجب بالذات لا يخصص مثلا على مثل ونسبته الى ما زاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة واحدة وان خصص ذلك بايجاده واختياره فبكل واقع حادث اذ الفاعل المختار لا بد أن يقصد الى ايجاد فعله والقصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد الى ايجاده فيكون حادثا الى هنا كلام ابن التلسانی ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهي جائرة الوجود اذ يجوز تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا من الوجود فاذا اختصت بالوجود الممكن افترقت الى مخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتيها لا اختيار لها وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضع حدوث العالم وان كانت حادثة افترقت الى محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها وينساق هذا الكلام الى اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلان ذلك فوضع ان مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار والاقتدار اه قال ابن التلسانی هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الاول احتياج العالم الى محدث ومقتض والثاني تقسيم المقتضى الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتض بالطبيع والثالث ابطال العلة والطبيعة ليعين انه فاعل مختار أما الاول فاحتج عليه بان وجود العالم في الوقت المعين مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر الى مخصص لا ممتنع ترجح الممكن بنفسه لان كل ما ليس له التريج من نفسه فترجحه من غيره الثاني وهو تقسيم المقتضى الى ثلاثة أمور فلان كل مقتض لا يخلو اما أن يصح منه الامتناع من الفعل أولا فان صح فهو الفاعل المختار وان لم يصح فلا يخلو اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقتضى لتخصيص العالم علة فلان العلة لا تخلو اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه وان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقتضى له طبيعة فلانها لا تخلو أيضا اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان وان كانت قديمة فلا تخلو اما أن يكون معها مانع في الازل أولا فان كان معها مانع في الازل وجب أن يكون قديما وإذا كان قديما استحتم عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع في الازل وجب حصول مقتضاها أولا فيلزم قدم العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخ مشايخنا أبو الحسن الطولوني في املائه على البخاري اعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فآله تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله حقائق ثابتة مشاهدة وانه منحصر في جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه يقال مشاهدة تغيره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لكل أحد ولازم الحادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرین المتساويين راجحا على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذي رجح جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذي يمكن الوجود موجودا ويكون الذي أوجده
 بعد أن لم يكن شيئا ليس بوجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكي في شرح عقيدة ابن
 الحاجب اعلم أن حكم الجوهر والاعراض كلها الحدوث فإذا العالم كله حادث وعلى هذا إجماع
 المسلمين بل كل الملل ومن خالف في ذلك فهو كافر لمخالفة الإجماع القطعي وهذا المطلب مما يكفي السمع
 لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بامكان العالم وامكانه ضروري ثم أقام البرهان على
 حدوث الجوهر وإن الجوهر لا يتخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لا يتخلو عن الحادث ومالا
 يتخلو عن الحادث لا يسبقه اذ لو سبقه لخلا عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو
 أشهر حجج أهل النظر العقلي قال وقد يقال على وجهه أخص وأتم وهو أن كل ماسوى الواجب
 ممكن وكل ممكن حادث فالعلم حادث أما المقدمة الاولى فظاهرة وأما الثانية فلان الممكن يحتاج في
 وجوده الى موجد والموجد لا يمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان إيجادا للموجد وهو محال
 فيلزم أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما
 أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
 الله ولا شيء قبله وفي طريق ولا شيء غيره وفي طريق ولا شيء معه وقد ثبت إجماع السكتب
 السماوية كلها كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة وجعل العمدة في هذه المسئلة الإجماع قال وأما
 طريق الصوفي فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشيرا الى ما يخصه من وجود كل شيء له
 اعتباران اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الاولى صورة عينية
 والثانية صورة علمية واعتبر نفسك فانك تجد الآثار التي تبعد عنك لها صورتان صورتها العلمية
 من حيث انها في ذهنك وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقا لعلك فالاشياء امام من حيث صورتها
 العينية فحادث قطعاً وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه تعييننا وهذا يجده كل مدرك عاقل من نفسه
 والعالم كله متمثل ولا تفاوت فيه وقد ارتفع النزاع في ذلك قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
 تفاوت وقال ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا وقال عليه السلام اللهم رب ورب
 كل شيء أنا شهيد ان العباد كلهم اخوة وأما من حيث صورتها العلمية أعنى علم الله بها فذلك غيب
 عنا والله أعلم بغيبه فهذا ما نبه عليه الصوفي وغايته الرجوع الى العجز الذي هو كمال الادراك والتسليم
 لما في علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التي أشار اليها الشيخ ابن
 عطاء الله في أول التنوير اه * (تنبيه) * جعل الوجود صفة ظاهرة على القول بأنه زائد على الذات وهو
 الذي عليه الفخر والجوهر وأما على القول بأنه عين الذات مطلقا كما عليه الأشعري فجعله صفة للذات
 نظرا الى انها بوصفها في اللفظ فيقال ذات الله موجودة وقال السبكي اختلفوا في أن وجود الشيء
 هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثها ان كان واجبا فهو عين ذاته
 ورابعها لاصحاب الاحوال انه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب أبي الحسن الأشعري
 انه عينه مطلقا اه وفي شرح جمع الجوامع والاصح أن وجود الشيء في الخارج واجبا كان وهو الله
 أو ممكنا وهو الخلق عينه أى ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أى زائد عليه بان يقوم
 الوجود بالشيء من حيث هو أى من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يخل منهما ذات وقال الحكيمة
 انه عينه في الواجب غيره في الممكن فعلى الاصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج وانما يتحقق
 بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به وذهب كثير من المعتزلة الى انه شيء أى
 حقيقة متفردة * (تنبيه) * الموجودات أربعة أقسام موجود لا أول له ولا آخر له وهو مولانا جل وعز
 وموجود له أول وآخر وهو ما سواه من عالم الدنيا وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة

وموجوده آخر وليس له أول وهو عدم العالم المنقطع بوجوده (الاصل الثاني) لما فرغ من ذكر الصفة النفسية التي هي الوجود من جملة الصفات العشرين وهو القسم الأول شرع في ذكر الصفات السلبية فأشار إلى أولها وهو القدم بقوله (العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل) وأما بقية صفات السلب التي ذكرها المتأخرون ولا عفي كتبهم وهي البقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية فانها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير ترتيب ثم القدم هي صفة سلبية على الاصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلا وانما هي عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الأولية للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الافتتاح للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق صفاته ويطلق القدم على معنى آخر وهو توالي الأزمنة على الشيء وان كان محدثا ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ما هو حادث وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم في حقه تعالى فن راعى معناه جوزه ومن راعى كونه لم يروى صامع لان الاسماء توقيفية ومنهم من أورده فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشرنا الى ذلك في الفصل الأول فراجعه ودل عليه من القرآن قوله تعالى وما نحن بمسبوقين (أزلى) نسبة الى الازل وهو القديم كما في الصحاح وتهذيب فهو حينئذ بمعنى القديم وقيل منسوب الى لم يزل قاله الزنجشري وتقدم البحث فيه في الفصل الأول (ليس لوجوده أول بل هو الأول قبل كل شيء وقبل كل ميت وحى) أي لم يسبق وجوده عدم يعني ان القدم في حقه تعالى بمعنى الازلية التي هي كون وجوده غير مستفتح قال المصنف في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اه وقال أبو منصور التميمي اختلف المتكلمون فيما يجوز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وفي معناه على أربعة مذاهب وكان شيخنا الأشعري يقول ان معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا معنى يقوم به فلا ننكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كالم نذكر وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهو لا يقرولون انه تعالى قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق ان الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في الازل بنفسه لان من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره وزعم الباكون من القدرية أن القديم هو الاله ونفوا صفاته الازلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لشاركته في القدم ولو جب أن تكون آلهة لان الاشتراك في القدم يوجب التماثل وقد بينا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اه وقال السبكي اعلم أن الأشاعرة اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ انها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية اذ السلب داخل في مفهومه اذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود وقد تقدم ذلك اه قال المصنف (وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لا يفتقر) أي احتاج (الى محدث) وبيانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا لو جب انحصار كل موجود في القدم والحدوث فهما انتفى أحدهما تعين

* (الاصل الثاني) العلم بان الله تعالى قديم لم يزل أزلى ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا لم يكن قديما لا يفتقر هو أيضا الى محدث

الآخر والحدوث على الله عز وجل مستحيل لانه يستلزم له محدث لما تقدم في حدوث العالم ان كل
 حادث لابد له من محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة
 وان لم يكن قديما كان حادثا (واقترع محدثه الى محدث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) لا الى
 نهاية (لم يتحصل) أى ان تسلسل هكذا لزم عدم حصول حادث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو
 وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدي الى
 فراغ مالا نهاية له وذلك لا يعقل وان كان الامر ينتهي الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه
 يلزم عابه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدوث يؤدي الى الدور أو التسلسل المحالين
 لزم أن يكون محالا (أو ينتهي الى محدث قديم هو الأول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم وبارئته ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام في المسامية وتليذه
 ابن أبي شريف في شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذي ذكر في استلزام حوادث
 لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أى ترتيب معلول على علة فتكمل مرتبة
 من مراتبه علة لوجود ما يليها غير أن إيجاد كل للآخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم
 افتقر الى محدث قال الشارح وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة
 وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أى الطريق المذكور في حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير
 ترتيب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث
 ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد
 بالاسم الذي هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين في الارشاد فان قيل اثبات موجد لا أول له اثبات
 أوقات متعاقبة لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث
 لا أول لها وقد تبين بطلانها قلنا هذا زلل ممن ظننه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا
 وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالاوقات عن
 حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن
 يفارقه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقد درت
 الاوقات موجودة لا فتقرت الى أوقات وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها عاقل فالبارئ تعالى قبل حدوث
 الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يعارنه حادث اه وهذا الذي ذكره امام الحرمين قد زاده وضوحا
 ابن التمساني في شرح الجمع لامام الحرمين فقال ما نصه فان قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة
 لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه الا بزمان وأنتم لا تقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبارات
 ثلاث وكلها منتفية بالنسبة الى البارئ تعالى الأول الاطلاق العرفي وهو مرور الليالي والايام وذلك
 تابع لحركات الافلاك وقد أثبتنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله
 ولا شيء معه الثاني ما اصططح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد لمجدد توقيتا للمجهول بالمعلوم وذلك
 يختلف بالنسبة الى السامع فتقول ولد النبي صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتجعله وقتا لمولده صلى الله
 عليه وسلم وزمانا له ان يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عام الفيل مولد النبي صلى
 الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق
 في الازل أو لا يتجدد في الازل ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات
 الافلاك فلا يكون أزليا فبأى معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اه ثم هذا الذي ذكره المصنف من
 الاستدلال على قدم البارئ تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذي اقتصر عليه الجاهل من
 المتقدمين وزاد بعضهم فقال ودليل ثلث وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

واقترع محدثه الى محدث
 وتسلسل ذلك الى مالا نهاية
 وما تسلسل لم يتحصل أو
 ينتهي الى محدث قديم هو
 الاول وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم
 ومبدئه وبارئته ومحدثه
 ومبدئه

بحال فيلزم قدمه وبقاؤه قاله ابن التلمساني واقتصر على هذا الدليل السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال وكل ما عدمه محال لم يمكن عدمه قط وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم اه وهذا كله لهم مساوي المساوي مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم يلد ولم يولد وقال تعالى هو الأول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء الحديث أخرجه أبو داود والترمذي فلم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله شيء وأما الصوفي فإنه يقول كل قضية بدئية فلوازمها البينة بدئية وهذا لازم بين لثبوت الوجود الذاتي اذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجودهما * (تنبيه) * قال شيخ مشايخنا في املائه اعلم أن القديم أخص من الأزلي لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والأزلي مالا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا فكل قديم أزلي ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده * (تكميل) * قال ابن جماعة التقدم خمسة الأول بالعلة كحركة الاصبع على الخاتم الثاني بالذات كالأحد على الاثنين والثالث بالشرف كأبي بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أي (ليس لوجوده آخر) أي يستحيل أن يلحقه عدم وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء في حقه تعالى وحقوق صفاته ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمي اختلف أصحابنا في معنى الباقي وحقيقته فن قال منهم ان الباقي ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بانها باقية وقال انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا فانية هذا قول عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلاسي ومن قال ان الباقي ماله بقاء ولم بشرط قيام البقاء به كاذب اليه أبو الحسن الأشعري فإنه يقول ان الصفات الأزلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه في كيفية وصفها بالبقاء فمنهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبي اسحق الاسفرايني ومنهم من قال بقاء الباقي بقاء لنفسه ولسائر صفاته الأزلية وهذا اختيار أبي بكر محمد بن الحسن بن فورل وبه نقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقل فقال (فهو الأول) وهو دليل كونه أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو في كتابه العزيز وجاء بمثله في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفي فدليله في الابدية كدليله في الأزلية (لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه) وهذا القول مبنى على المشهور من أن القديم أخص من الأزلي كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يرد ما قاله ابن التلمساني من أن الاعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بان ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع في ذكر الدليل العقلي فقال (وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو اما أن ينعدم بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرة (أو) ينعدم بغيره (بعدم يصاده) فيمتنع وجوده معه قال ابن أبي شريف وسكت عن المثل والخلاف لانه

* (الاصل الثالث) * العلم
بأنه تعالى مع كونه أزليا
أبديا ليس لوجوده آخر فهو
الأول والآخر والظاهر
والباطن لان ما ثبت قدمه
استحالة عدمه وبرهانه انه
لو انعدم لكان لا يخلو اما
أن ينعدم بنفسه أو بغيره
يصاده

لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج
طريان العدم الى سبب) وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أي
اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحالة أن تؤثر ذاته
عدمها لان ما بالذات أي ما يقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها اه وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاءه كما يلزم قدمه واليه أشار ابن التلمساني
ومنهم من قال في برهان بقاءه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها
الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فثبت
ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم بضاده لان
ذلك المعدم) أي الضد المقتضى نفيه اما قديم أو حادث لا يجوز الاوّل لانه (لو كان قديما لما تصور
الوجود معه) أي لزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع
الاجتماع بين الشئين اللذين اتصفا به (وقد ظهر بالأصلين السابقين) الاوّل والثاني (وجوده) تعالى
بنفسه (وقدمه) أزلا (فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده) أي هذا محال لما مر من أن التضاد
يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أي ولا يجوز الثاني أيضا وهو كون الضد حادثا
(اذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته للتقديم (حتى يقطع) أي بحيث يقطع الحادث
(وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع) أي بحيث يدفع
القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في
قطع وجود ضده القديم ورفع له لان (الدفع اهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وقرره
البرهان ابن التلمساني في شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال عدم الشئ متى كان جائزا قديما يكون معدوما
لا انتفاء ما يوجد أو لوجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده فلو انعدم لعدم
ذلك لم يخل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون القديم مشروطا بحادث لما فيه
من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل
وان فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم اما أن يعدمه بذاته أو بإشارته واختياره فان أعدمه
بذاته فلا يخلو اما أن يعدمه بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس اعدام الطارئ
الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أو لا بطريق التضاد لجائز أن يعدمه بطريق
التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما أن يقوم به أولا فان قام به وهو مقتضى لعدمه لزم
أن يجامع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعي أن يكون حاصلا له وجودا ومن حيث
كونه أثر يستدعي أن يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته اليه والى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه
بأولى من اعدامه بغيره وان أعدمه بإشارته واختياره فالأثر المختار لا بد له من فعل والعدم لا شئ ومن
فعل لا شئ لم يفعل شيئا ولان المعدم له أيضا اما أن يكون نفسه أو غيره لا جائز أن يعدم نفسه ضرورة
وجود الفاعل حال وجود فعله فيجامع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدلائل على
وحدانيته وقد قيل ان العقلاء لم يتفقوا على مسألة نظرية الا هذه المسألة وهو أن القديم لا يعدم
(الأصل الرابع العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتخيز) أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصارى
وقوله يتخيز صفة كاشفة لا مخصصة لان شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (بل) يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

ولو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه
لجاز أن يوجد شيء يتصور
عدمه بنفسه فكما يحتاج
طريان الوجود الى سبب
فكذلك يحتاج طريان
العدم الى سبب وباطل أن
ينعدم بعدم بضاده لان ذلك
المعدم لو كان قديما لما تصور
الوجود معه وقد ظهر
بالأصلين السابقين وجوده
وقدمه فكيف كان وجوده
في القدم ومعه ضده فان كان
الضد المعدم حادثا كان
محالا اذ ليس الحادث في
مضادته للقديم حتى يقطع
وجوده بأولى من القديم
في مضادته للحادث حتى
يدفع وجوده بل الدفع
أهون من القطع والقديم
أقوى وأولى من الحادث
*(الأصل الرابع) العلم
بانه تعالى ليس بجوهر
يتخيز بل يتعالى ويتقدس
عن مناسبة الحيز وبرهانه
أن كل جوهر

متخير فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه) أى في ذلك الحيز (أو متحركاً عنه) لانه لا ينفك عن أحدهما (فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالته لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجبهة وسيأتى بيان ذلك في أصل مستقل (ولو تصور جوهر متخير قديم اسكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماء مسم جوهر ولم يرد به المتخير) أى قال لا كالجواهر في التحيز ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئاً من حيث اللفظ لامن حيث المعنى) لمثل ما سيأتى في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى للغة ولا شرعاً وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقداراً قال النسفي في شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قلنا الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذى لا يتجزأ جوهر لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهر لوان الجوهر هو المتخير الذى لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثاً لاسر ولفظ الجوهر لا ينبئ عن القائم بالذات لغة بل ينبئ عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حداله جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتخير القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لافى موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الشافى والا لكان وجوده زائداً على ذاته فيكون ممكناً ضرورة لان المعنى من قوله -م الموجود لافى موضوع أى الذى اذا وجد كان لافى موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعاً وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله وأيضاً فان ذلك التفسير للجوهر الذى هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا فى الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد فى ذلك توقيف اه (الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى لا تتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً متخيلاً) كما بين في الاصل الذى قبله (بطل كونه جسمًا) أى ابطال كونه جوهرًا يستقل بابطال كونه جسمًا (لان كل جسم مختص بحيز) هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الا كوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار) فهذه لوازم توجد فى الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضاها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسمًا لكان مركبًا ولو كان مركبًا لكان مفتقرًا لضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقرًا لكان ممكناً وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركباً لكانت الصفات الالهية كالعلم مثلاً لا يخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد فى متعدد وهو محال أو البعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا اجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفي في شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعنى به التركيب كاليهود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطئ فى الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدرة واحدة وارادة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدرة على حدة وارادة

متخير فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه أو متحركاً عنه فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متخير قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماء مسم جوهر ولم يرد به المتخير كان مخطئاً من حيث اللفظ لامن حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً متخيلاً بطل كونه جسمًا لان كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث

على حدة فيكون كل جزء موصوفاً بصفات السكال فيكون كل جزء الها فيفسد القول به كما فسد بالهين
فإن لم يكن موصوفاً بهذه الصفات فيكون موصوفاً بأضدادها من سمات الحدوث إذ كل قائم بالذات يجوز
قبوله للصفات وما لا يقوم به فأنما لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفاً بصفات النقصان لكان محدثاً
ولا ناقد دللنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثاً والالم يجب أن
يكون قديماً أزلياً فيمنع أن يكون جسماً ضرورية (ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن
تعتقد الالهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة (أولشيء آخر من أقسام الاجسام) كما ضل فيه
الوثنية والسمية (فإن تجاسر تجاسر على تسميته تعالى جسمها من غير اعادة التأليف من الجواهر)
وقال لا كلاجسام يعني في لوازم الجسمية كبعض الكراميسة والحنابلة حيث قالوا هو جسم بمعنى
موجود أو بمعنى أنه قائم بنفسه (كان ذلك غلطاً في الاسم) لافي المعنى (مع الاصابة في نفي معنى الجسم)
وامتناع اطلاق كل من الجسم والجوهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز
اطلاق المشتق مما ثبت سمها اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاوان لم يرد توقيف كذهبت
اليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاني خطأ أيضاً لأنه لم يوجد في السمع ما يسوغ اطلاقه ولأن شرطه بعد السمع
أن لا يوهم نقصاً فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال باطلاق
الالفاظ التي هي أوصاف دون الاسماء الجارية مجرى الاعلام كالمصنف في المقصد الاسنى والامام
الرازي فالشرط عنده كذلك فيما أجازوه دون توقيف واسم الجسم يقتضى النقص من حيث اقتضائية
الاقتدار الى اجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتضى للحدوث فن أطلقه عليه تعالى فهو عاص
بل قد كفره الامام ركن الاسلام فبين أطلق عليه اسم السبب والعلة وهو أظهر فإن اطلاقه أيام غير
مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بخناب الربوبية وهو كفر اجماعاً ولما ثبت
انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولوازم
الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالחס الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها ولأن هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم
لتركيب المنفى للوجوب الذاتي ولأن البعض منها تغيرات وانتقالات وهي على الباري تعالى محال وما
ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على
ما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف
كاشف لا يخصص (أو حال في محل) والمراد بالحوال هنا الاستقرار ومنه جلول الجوهر أو الجسم في
الخيز واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لأن العرض يحل في الجسم) وفي الاقتصاد للمصنف
هو ما يحتاج الى الجسم أو الجوهر في تقويمه أى في قيام ذواته وتحققها (وكل جسم فهو حادث ويكون
محدثه موجوداً قبله فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الازل وحده وما معه غيره
ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالدلالة السابقة أى فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة
وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء والله تعالى قبل كل شيء وموجده وقال النسفي في شرح
العمدة العرض يستحيل بقاءه لانه لو كان باقياً فاما أن يكون البقاء قائماً به وهو محال لان العرض لا يقوم
بالعرض باتفاق المتكلمين والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده
ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لانهم سلبت زائدة على ذاته بل هي داخلية ماهيته أوقاًماً بغيره
فيكون الباقي ذلك الغير لان العرض وما يستحيل بقاءه لا يكون قديماً لان القديم واجب الوجود لذاته
لما لم يكن مستحيل العدم اه وقال السبكي صانع العالم لا يحل في شيء لانه لو حل في شيء اما عرضاً أو
جوهرًا أو صورةً والجميع محال ضرورة افتقار الحال للاحل فيه ولا شيء من المتقرر بواجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن
صانع العالم جسم لجاز أن
يعتقد الالهية للشمس
والقمر أو لشيء آخر من
أقسام الاجسام فان تجاسر
تجاسر على تسميته تعالى
جسمها من غير اعادة التأليف
من الجواهر كان ذلك غلطاً
في الاسم مع الاصابة في نفي
معنى الجسم * (الاصل
السادس) * العلم بأنه
تعالى ليس بعرض قائم
بجسم أو حال في محل لان
العرض ما يحل في الجسم
فكل جسم فهو حادث
لا محالة ويكون محدثه
موجوداً قبله فكيف
يكون حالاً في الجسم وقد
كان موجوداً في الازل
وحده وما معه غيره ثم
أحدث الاجسام والاعراض
بعده

حال في شيء مفتقر فلا شيء من واجب الوجود بحال في شيء وهو المطلوب اهـ والثاني ما تضمنه قوله (ولانه)
 تعالى (عالم قادر مبدئ خالق) أي موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كما سيأتي بيانه) فيما بعد
 (وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل) هذه الاوصاف (الاموجود) وفي بعض النسخ او وجد
 (قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار لهذا الوجه الذي في شرح العمدة فقال ولان العرض يقتصر الى محل
 يقوم به. وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل المحكم المتقن لا يتأتى الا من شيء قادر عليم * (تنبيه) *
 قد علم من هذه الاصول وهي الرابع والخامس والسادس مخالفتها تعالى للحوادث وقيامه بنفسه وهما
 الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية فتحالفتها تعالى للحوادث معناه لا يماثلها شيء منها مطلقا لا في
 الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وبرهانه انه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت من
 وجوب قدمه وبقائه لان كل مثلين لا بد أن يجب لكل واحد منهما ما واجب للآخر ويستحيل عليه
 ما استحال عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث فلو ماثلها مولا ناعز وجل لوجب له
 ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ولزم الدور والتسلسل وبالجملة
 لو مائل تعالى شيئا في الحوادث لوجب له القدم لاوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جاعل بين
 متناقضين ضرورة وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره الى شيء من الاشياء فلا يفتقر الى محل
 ولا يخصص والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسي لا الخير الذي يحل فيه الجسم كاتوهم
 وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالخصص الفاعل فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق أمارهان
 غناه عن المحل أي ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج الى ذات أخرى يقوم به لكان صفة لانه لا يحتاج الى الذات الا
 الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعاني وهي القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهي
 كونه قادرا ومريدا وعالم الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة لانه يجب
 اتصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعزى عنها ولزم
 أن تقبل الاخرى أخرى اذ لا فرق بينهما الى غير غاية وذلك التسلسل وهو محال وبرهان غناه عن المخصص
 أي الفاعل هو انه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فبين هذين
 الغني المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه * (تكميل) * الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص
 أقسام أربعة قسم غنى عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غنى عن المحل لكونه ذاتا وعن المخصص لكونه
 قديما باقيا وقسم غنى عن المخصص وهو وجود في المحل وهو صفاته تعالى غنى عن المخصص لكونه باقيا قديما
 وهو جودة في المحل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غنى عن المحل ومفتقر الى المخصص وهي ذوات الاجرام
 غنية عن المحل لكونها ذاتا والذات لا تحتاج الى محل ومفتقرة الى المخصص لكونها احادثة والحادث لا بد له من
 محدث وقسم مفتقر الى المحل والمخصص وهي الاعراض مفتقرة الى المحل لكونها اعراضا والعرض لا يقوم
 بنفسه ومفتقرة الى المخصص لكونها احادثة والحادث لا بد له من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول)
 أي من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له باق لا آخر له (قائم بنفسه)
 مخالف للحوادث (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا حال في شيء ولا يحل له شيء (وان العالم كله) وهو
 ما سوى الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذكر الجواهر يغني عن الاجسام لان الاجسام جواهر
 مؤلفة كما تقدم (فاذا لا يشبه شيئا) من خلقه (ولا يشبهه شيء) من خلقه والمشابهة تتحقق من الطرفين
 اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الحى القيوم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى
 لا يشبهه شيئا من خلقه أشار الى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يمتنع به تعالى دون خلقه فن ذلك انه
 قيوم لا ينسام اذ هو مختص بعدم النوم والسنة دون خلقه فانهم ينامون وانه تعالى حي لا يموت لان صفة
 الحياة الباقية مختصة به دون خلقه فانهم يموتون ثم قال (ليس كمثل شيء) أي ليس مثله شيء يناسبه ويتزوجه

ولانه عالم قادر مبدئ خالق
 كما سيأتي بيانه وهذه
 الاوصاف تستحيل على
 الاعراض بل لا تعقل الا
 الموجود قائم بنفسه مستقل
 بذاته وقد تحصل من هذه
 الاصول انه موجود قائم
 بنفسه ليس بجوهر ولا
 جسم ولا عرض وان العالم
 كله جواهر واعراض
 وأجسام فاذا لا يشبه شيئا
 ولا يشبهه شيء بل هو الحى
 القيوم الذي ليس كمثل شيء

والمراد من مثله ذاته المقدسة كافي قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية فإنه
 اذ انفي بمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه أولى وقيل مثل صفته أى ليس كصفته صفة والمخالفة بينه
 وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا أمر زائد هذا مذهب الاشعرى وأول هذه الآية تنزيه
 وآخرها اثبات فصورها بردها على المجسمة وعجزها بردها على المعطلة النافين لجميع الصفات وبدأ بالتنزيه ليستفاد
 منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر اللذين ذكر بعده وقال أبو منصور التميمي اعترض
 بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال ان هذه تقتضي اثبات مثل ونفي مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم
 بكلام العرب في مخاطباتها مع انتقاضه في نفسه اما جهلهم بكلام العرب فلان العرب تزيد المثل تارة في
 الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كالكهين العاجز أى
 أعرفك هينا عاجزا وقال الشاعر * وقبلي كمثل جذوع الخيل * يغشاهم سيل منهم أراد انهم كجذوع الخيل
 فزاد المثل صلة في الكلام وقال الآخر * فصبروا كمثل عصف مأ كول * أراد مثل عصف فزاد الكاف
 وقد تزيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر * وصاليات ككفو ثقتي * أراد كفو ثقتي فزاد
 عليه كافا فكذلك قوله ليس كمثل شئ الكاف فيه زائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما
 وجه مناقضة السؤال في نفسه فن حيث ان السائل زعم ان له مثلا لا نظيره واذ لم يكن للمثل نظير بطل
 أن يكون مثاله لان مثل الشئ يقتضي أن يكون المضاف اليه بالتمثيل مثاله وذلك متناقض واذ
 تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جوابا (واني يشبهه) أى كيف يشبهه (المخلوق خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والاعراض كمالها) أى ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وابداعه (فاحتمال
 القضاء عليها بمائلته ومشايمته) اعلم ان أهل ملة الاسلام قد أطلقوا جميعا القول بأن صانع العالم
 لا يشبه شيئا من العالم وانه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد وانه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا
 بعد ذلك فيما بينهم فمنهم من اعتقد في التفصيل ما وافق اعتقاده في الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على
 نفسه بشئ من فروعه وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تمسكوا
 بأصول الدين في التوحيد والنبوت ولم يخلطوا مذهبهم بشئ من البدع والضلالات المعروفة بالقدور والارجاء
 والتحسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقه والحديث والاجتهاد في الفتيا
 والاحكام كمالك والشافعي وأبي حنيفة والاوزاعي والثوري وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل
 الظاهر وكل من يعتبر خلافة في الفقه وبه قال أئمة الصفاية المنيعة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد
 القطان والحرث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز الماسكي والحسين بن الفضل الجلي وأبي العباس القلانسي
 وأبي الحسن الاشعرى ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضا أئمة
 أهل التصوف كأبي سليمان الداراني وأحمد بن أبي الخوارى وسرى السقطي وابراهيم بن أدهم والفضل
 ابن عياض والجنيد ورويم والنووي والحرار والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب اليهم
 وهم يرون منهم من الحلولية وغيرهم وعلى ذلك درج من سلف من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري
 وشعبة وقتادة وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهيدي ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلي بن المدائني وأحمد
 ابن حنبل واسحق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمي وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الذين نقل قولهم في الجرح والتعديل والتبميز بين الصحيح والسقيم من الاخبار والآثار وكذلك الأئمة الذين
 أخذت عنهم اللغة والنحو والقرآن وأعراب القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه
 ولا تعطيل كعمسي بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والاصمعي وأبي زيد الانصاري
 وسيبويه والاختلس وأبي عبيدة وأبي عبيد وابن الاعرابي والاجر والفراء والمفضل الضبي وأبي مالك
 وعثمان المازني وأحمد بن يحيى ثعلب وأبي شمر وابن السكيت وعلي بن حمزة السكسائي وابراهيم الحربي

وأنى يشبهه المخلوق
 خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والاعراض
 كمالها من خالقه
 وصنعه فاحتمال القضاء
 عليها بمائلته ومشايمته

والمرء والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقراآت من أئمة الدين فأنهم كلهم منتسبون إلى ما انتسب إليه أهل السنة والجماعة في التوحيد وإثبات صفات المدح لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أجرى على معبوده أو صافا تؤذيه إلى القول بالتشبيه مع تنزيهه منه في الظاهر كالتشبيه والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبهم في ذلك فأما الخارجون عن ملّة الاسلام ففريقان أحدهما دهرية ينكرون الصانع فلا يكلمون في نفي التشبيه عنه وأنما يكلمون في إثباته والفريق الثاني مقرون بالصانع ولكنهم مختلفون فمنهم من يقول بإثبات صانعين هما النور والظلمة ومنهم من ينسب الأفعال والحوادث إلى الطبائع الأربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء مختلفون فيه فمنهم من يقول أنه لا يشبه شيئا من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفهم المفرط في إثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا أن معبودهم على صورة الإنسان في الأعضاء والجوارح والجسد والنهاية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين إلى الاسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفاً من اظهار العامة على عوار مذاهبهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام ابن الحكم الرافضي والجواريبة أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية أصحاب بيان بن سميان التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا إليه كفاية (الاصل السابع العلم بأن الله تعالى منزّه الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الإشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها إلى نفس الامكنة أو حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير إلى ستة وأشار إلى ذلك بقوله (أما فوق وأما أسفل) وهو تحت (وأما عين أو شمال أو قدم أو خلف) وقد تنحصر في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحويها فما كان إلى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفلي وما كان إلى محيطه ومحويه فهو جهة علوية لا يكاد يختلف ومن ثم ادعى فيها أنها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعاً كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان) أي حادثة بأحداث الإنسان ونحوه مما عشى على رجليه (اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً والآخر يقابله ويسمى رأساً فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الأسفل لما يلي جهة الأرض) مما يحاذي رجليه (حتى إن النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتاً) لانه المحاذي لظهورها (وان كان في حقنا فوقاً) أي معنى الفوق فيما عشى على أربع أو على بطنه بالنسبة اليهما ما يحاذي ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للإنسان اليدين وأحدهما أقوى من الأخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذي أقوى يديه غالباً (والشمال لما يقابله) وإنما قيده بالغالب فإن في الناس من يساوه أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين عينا والآخرى شمالاً وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويحرك اليه فحدث له اسم القدم) ويسمى الأمام أيضاً وهو ما يحاذي جهة الصدر (للجهة التي) يبصر منها (ويتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك وراء (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الإنسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت إذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجلي ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل (ولولم يخلق الإنسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجلي ولا عين ولا شمال ولا ظهر ولا

والمرء والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقراآت من أئمة الدين فأنهم كلهم منتسبون إلى ما انتسب إليه أهل السنة والجماعة في التوحيد وإثبات صفات المدح لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أجرى على معبوده أو صافا تؤذيه إلى القول بالتشبيه مع تنزيهه منه في الظاهر كالتشبيه والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبهم في ذلك فأما الخارجون عن ملّة الاسلام ففريقان أحدهما دهرية ينكرون الصانع فلا يكلمون في نفي التشبيه عنه وأنما يكلمون في إثباته والفريق الثاني مقرون بالصانع ولكنهم مختلفون فمنهم من يقول بإثبات صانعين هما النور والظلمة ومنهم من ينسب الأفعال والحوادث إلى الطبائع الأربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء مختلفون فيه فمنهم من يقول أنه لا يشبه شيئا من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفهم المفرط في إثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا أن معبودهم على صورة الإنسان في الأعضاء والجوارح والجسد والنهاية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين إلى الاسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفاً من اظهار العامة على عوار مذاهبهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام ابن الحكم الرافضي والجواريبة أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية أصحاب بيان بن سميان التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا إليه كفاية (الاصل السابع العلم بأن الله تعالى منزّه الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الإشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها إلى نفس الامكنة أو حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير إلى ستة وأشار إلى ذلك بقوله (أما فوق وأما أسفل) وهو تحت (وأما عين أو شمال أو قدم أو خلف) وقد تنحصر في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحويها فما كان إلى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفلي وما كان إلى محيطه ومحويه فهو جهة علوية لا يكاد يختلف ومن ثم ادعى فيها أنها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعاً كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان) أي حادثة بأحداث الإنسان ونحوه مما عشى على رجليه (اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً والآخر يقابله ويسمى رأساً فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الأسفل لما يلي جهة الأرض) مما يحاذي رجليه (حتى إن النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتاً) لانه المحاذي لظهورها (وان كان في حقنا فوقاً) أي معنى الفوق فيما عشى على أربع أو على بطنه بالنسبة اليهما ما يحاذي ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للإنسان اليدين وأحدهما أقوى من الأخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذي أقوى يديه غالباً (والشمال لما يقابله) وإنما قيده بالغالب فإن في الناس من يساوه أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين عينا والآخرى شمالاً وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويحرك اليه فحدث له اسم القدم) ويسمى الأمام أيضاً وهو ما يحاذي جهة الصدر (للجهة التي) يبصر منها (ويتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك وراء (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الإنسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت إذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجلي ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل (ولولم يخلق الإنسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجلي ولا عين ولا شمال ولا ظهر ولا

وجه (فكيف كان) تعالى (في الازل مختصا بجهة واحدة) وهو تعالى كان موجودا في الازل ولم يكن شيء من الموجودات لان كل موجود سواء حدث (أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور التميمي وأما حالة كونه في جهة فان ذلك كحالة كونه في مكان لان ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ما حل فيه فلذلك أطلق اسم الجهة على الله تعالى اه وقدنبه المصنف على طريق ثان في الاستدلال بقوله (ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بجهة) هو كذا أي معنى من الاحياز وقدفسره بقوله (اختصاص الجواهر) أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقدظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا اذ الحيز مختص بالجواهر والجسم وقد مر تنزيهه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالًا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال كونه مختصا بالجهة) وقال النسفي في شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الشكل في فائدة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه فلا يختص بشيء منها لكان تخصيص مخصوص وهذا من أمارات المحدث اه وقال النسفي صانع العالم لا يكون في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انها المكاني أو المستلزمية له ولو كان في مكان لكان متخيرًا ولو كان متخيرًا لكان مقتدرًا الى جيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه واجب الوجود وهذا خلف وأيضًا لو كان في جهة فاما في كل الجهات وهو محال وشيخ وأما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص المنافي للوجوب اه (وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين) مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية (كان غلطًا في الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه أيرجع ذلك المعنى الى تنزيهه سبحانه عما لا يليق بجلاله فيخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لانه لا يليق بعدم وروده في اللغة أو يرجع الى غيره فبذلك قوله صواعن الضلالة ثم نبه المصنف على طريق ثالث في الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذيًا له) أي مقابلاً (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (أو أكبر) منه (وكل ذلك) مستحيل في حقه تعالى اذ هو (تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف في الجامع العوام أعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والاخر أسفل يعني ان الأعلى من جانب رأس الأسفل وقد لاهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والأول يستدعي جسمًا حتى ينسب الى جسم والثاني لا يستدعيه فليعتقد المؤمن ان الأول غير مراد وأنه على الله تعالى محال فانه من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فأما رفع الايدي عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانها قبلة الدعاء) كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزعه عن الحلول بالبيت والسماء وقد أشار النسفي أيضًا فقال ورفع الايدي والوجه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه الى الكعبة في الصلاة فالسماء قبلة الدعاء كالبيت قبلة الصلاة (وفيه أيضًا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال) والعظمة (والكبرياء) تنبيهها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة

مختصا بجهة واحدة والجهة واحدة أو كيف صار مختصا بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق العالم فوقه ويتعالى عن أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى عن أن يكون له تحت اذ تعالى عن أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بجهة مختص بالجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقدظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا اذ الحيز مختص بالجواهر والجسم وقد مر تنزيهه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالًا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال كونه مختصا بالجهة) وقال النسفي في شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الشكل في فائدة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه فلا يختص بشيء منها لكان تخصيص مخصوص وهذا من أمارات المحدث اه وقال النسفي صانع العالم لا يكون في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انها المكاني أو المستلزمية له ولو كان في مكان لكان متخيرًا ولو كان متخيرًا لكان مقتدرًا الى جيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه واجب الوجود وهذا خلف وأيضًا لو كان في جهة فاما في كل الجهات وهو محال وشيخ وأما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص المنافي للوجوب اه (وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين) مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية (كان غلطًا في الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه أيرجع ذلك المعنى الى تنزيهه سبحانه عما لا يليق بجلاله فيخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لانه لا يليق بعدم وروده في اللغة أو يرجع الى غيره فبذلك قوله صواعن الضلالة ثم نبه المصنف على طريق ثالث في الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذيًا له) أي مقابلاً (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (أو أكبر) منه (وكل ذلك) مستحيل في حقه تعالى اذ هو (تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف في الجامع العوام أعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والاخر أسفل يعني ان الأعلى من جانب رأس الأسفل وقد لاهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والأول يستدعي جسمًا حتى ينسب الى جسم والثاني لا يستدعيه فليعتقد المؤمن ان الأول غير مراد وأنه على الله تعالى محال فانه من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فأما رفع الايدي عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانها قبلة الدعاء) كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزعه عن الحلول بالبيت والسماء وقد أشار النسفي أيضًا فقال ورفع الايدي والوجه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه الى الكعبة في الصلاة فالسماء قبلة الدعاء كالبيت قبلة الصلاة (وفيه أيضًا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال) والعظمة (والكبرياء) تنبيهها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة

بالدعاء الى السماء على وجهه طول فراجعه فان قيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ
لا عدم أشد تحقيقاً من نفي المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال سمعه محمود بن سبكتين من
الكرامية وألقاه على ابن فورك قلت النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه ما لو كان
لكان في جهة من الذاتي لانفي ما يستحيل ان يكون في جهة منه الا ترى ان من نفي نفسه عن الجهات
الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه لان نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالذات
يكون واحداً منهما صاحباً بجهة صاحبه لا محالة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشرطة ان يكون كل
واحد منهما محدوداً متناهياً الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن الباري تعالى يستحيل ان يكون محدوداً
متناهياً (تنبيه) هذا المعتقد لا يخالف فيه بالتحقيق سني لا محدث ولا فقيه ولا غيره ولا ينبغي قط في
الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظاً وكيف لا
والحق يقول ليس كمثل شيء ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلاً عن مثل واحد وما نقله
القاضي عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد
منهم انه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لما ثبت سمعاً قرأنا الرحمن على العرش استوى وهو
القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء أين الله فأشارت
نحو السماء فقال أعتقها فانهم مؤمنة الى غير ذلك من الظواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع
فاعتقدوا ان هناك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بفوق أى
فوق عباده أى العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الامام أحمد بن
حنبل على ما نقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد وأعلم ان المنظور اليهم انما هم الائمة القدوة والعلماء
الجليلة ولا عبرة بالمقلدة الواقعة مع ظواهر المنقول الذين لم يفرقوا بين المحكم منه والمتشابه وسبأ في تمام البحث
فيه في الاصل الذي يليه وأما الصوفي فيقول محال ان يكون الباري في جهة اذ تلك الجهة اما ان تكون
غيره أولاً فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قدمة أو حادثه والجيب باطل قال صلى الله
عليه وسلم كان الله ولا شيء معه * (تكميل) * ذكر الامام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندري
المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى لما تسكلم على الجهة وقرر نفيها قال ولهذا أشار مالك رحمه
الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فقال مالك انما خص يونس بالتنبيه على
التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ويونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبته جامع
ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب
من يونس بن متى وأفضل ولما نسي عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يمدى ان الفضل بالمكان لان العرش
في الرفيق الاعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكان لا بالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على
ابن زفيل (الاصل الثامن العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء) هذا
الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحاً في ترجمة أصول الركن الاول ونبيه
عليه هنا بالجواب عن تمسك القائمين بالجهة والمكان فان الكرامية يشتون جهة العلوم من غير استقرار
على العرش والحشوية وهم الجسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتسكوا بظواهر منها قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وحديث العيصيين ينزلون بنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجابى
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على
صدق المبلغ وانما ثبت هذه الدلالة بالعقل فلا تقي الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهد به لطل الشرع
والعقل معاً اذا تقر وهذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسماً أو
صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخالو امان يتواتر أو ينقل آحاداً والاحاد ان كان نصاً

* (الاصل الثامن) * العلم
بانه تعالى مستو على عرشه
بالمعنى الذي أراد الله تعالى
بالاستواء

لا يحتمل التأويل قطعاً باقتراء ناقلة أو سهوة أو غلطه وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون فصلاً لا يحتمل التأويل بل لابد وإن يكون ظاهراً وحيث نذرت قول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه ثم إن بقي بعد انتفاءه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يحتمل أن يدل قاطع على واحد منهما أولاً فإن دل على واحد لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعاً للخط عن العقائد أولاً خشية الخلل في الأسماء والصفات الأولى مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستأتي أمثلة التنزيل عليهم أولاً الجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأننا قوم بالله تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمحاسة والمحاذاة لها القيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا تنطبق اليه سمات الحدوث والظناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال أيضاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وفي طه الرحمن على العرش استوى وفي الاعراف ويونس والرعد والسجدة والحديد ثم استوى على العرش وفي الفرقان ثم استوى على العرش الرحمن (وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء) أي قهره على العرش واستيلائه وهذا جرى عليه بعض الخلف واقصر عليه المصنف هنا وهذا يعني كون المراد به الاستيلاء فعند الماتريديّة أمر جائز الإرادة أي يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافاً لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه إذا دل على إرادته عينا فالواجب عينا ما ذكر من الإيمان به مع نفي التشبيه وإذا خيف على العامة لقصور أفهامهم وعدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمانية وإن لا يقفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة (كما قال الشاعر) وهو البعيت كما قاله ابن عباد أو الأخطى كما قاله الجوهري في بشرى مروان

(قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهوراق)

كذا نسبته صاحب اسمعيل بن عباد في كتابه شرح السبيل ثم قال فإن قيل فهو مستول على كل شيء فما وجه اختصاصه بالعرش بالذكري قيل كما هو رب كل شيء وقال رب العرش العظيم فإن قيل فسامعني قولنا عرش الله إن لم يكن عليه قيل كما تقول بيت الله وإن لم يكن فيه والعرش في السماء تطوف به الملائكة كما أن الكعبة في الأرض تطوف بها الناس إلى هنا كلام صاحب وهو وإن كان يميل إلى رأي الاعتزال غير أنه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضاً قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مريعاً لنسروطائر

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد له ما نصه قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال أن قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية الحافظ في كتاب العرش وقال إن الجاحظ رجل سوء معتزلي لا يؤثق بنقله قال التقي السبكي وكتاب العرش من أقبح كتبه ولما وقف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يابسه حتى مات بعد أن كان يعظمه قال فيه استوى في سبع آيات بغير لام ولو كانت بمعنى استولى لجاءت في موضع وهذا الذي قاله ليس بلازم فالمجاز قد يطرأ وحسنه أن لفظ استوى أعذب وأخصر وليس هو من الأطراد الذي يجعله بعض الأصوليين من علامة الحقيقة فإن ذلك لا طراد في جميع موارد الاستعمال والذي حصل هنا أطراد استعمالها في آيات فإين أحدهما من الآخر ثم إن استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية واستولى وزنه استفعال فالسين فيه زائدة ومعناه من الولاية فهم أمادان متغايران في اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون إلا بحق والاستواء صفة للمستوى في نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية إلى غيره فلا يصح أن يقال استولى

وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا تنطبق اليه سمات الحدوث والظناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

حتى يقال على كذا ويصح ان يقال استوى ويتم الكلام فلوقال استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم
الذي يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهوم للتشبيه واللفظ قد يستعمل
مجازاً في معنى لفظ آخر ويلاحظ معيه معنى آخر في لفظ المجاز لو عبر عنه باللفظ الحقيقي لاختل المعنى وقد
يريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالاستواء المتخصص من كل وجه ويكون السبب في لفظ
الاستواء غنوصتها واختصاصها دون ما ذكرناه ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى
الاستواء وانظر قول الشاعر * قد استوى بشر على العراق * لو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحسن
والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى
فلاستواء في اللغة له معنيان أحدهما الاستيلاء بحق وكما فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا
معنى واحداً فاذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه
سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذوراً ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفوض
المنزه لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور افهامنا عن وصف الحق سبحانه
وتعالى مع تزجيه عن صفات الاجسام قطعاً والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والقعود ومعناه
مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزّه عنها ومن أطلق القعود وقال انه
لم يرد صفات الاجسام قال شيئاً لم تشهد له به اللغة فيكون باطلاً وهو كالمقر بالتجسيم المنكر له فيؤخذ
بأقراره ولا يفيد انكاره واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلاً وأبداً والعرش وما تحته حادث فأقوله
تعالى ثم استوى على العرش لحديث العرش لا يحدث الاستواء اه وقال البخاري في صحيحه في كتاب
التوحيد باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر في شرحه ذكر قطعيتين من
آيتين وتلف في ذكر الثانية عقيب الاولى لرد من توهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شئ قبله وكان
عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا قول من زعم من الفلاسفة ان العرش
هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم اشارة الى ان العرش مربوط وكل مربوط مخلوق وختم
الباب بالحديث الذي فيه فاذا أنا بموسى أخذ بعاتمه من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على
انه جسم مركب له ابعاض واجزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت
أقوال أهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبد لهم
بتعظيمه والطواف به كما خلق في الارض نبيا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وفي الآيات
والاحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخاري وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع
وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطال اختلفوا في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء
بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع وبعضهم معناه علا
وبعضهم معناه الملك والقدرة وقيل معنى الاستواء التمام والفرغ من فعل الشئ وخص لفظ العرش
لكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أي فيما يتعلق بالعرش
لانه خلق الخلق شيئاً بعد شئ قال ابن بطال أما قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل قاهراً غالباً مستولياً وقوله
ثم استوى يقتضى افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالباً فيه فاستولى عليه
بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضاً فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام
ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولا يثق بالمخالفات قال وأما تفسيره بعلا فهو صحيح
وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلى وهي صفة من صفات الذات وأما من
فسره بارتفع ففيه فطر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل
فن قال معناه علا قال هي صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وان الله فعل فعلا سماء استوى

على عرشه لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اهـ ملخصا قال الحافظ وقد ألزمه من فسر به بالاستيلاء
بمثل ما ألزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم انه صار عاليا بعد ان لم يكن والانفصال عن ذلك
للفريقين بالنسك بقوله تعالى وكان الله عالما حكيميا فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك
وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلا واستوى فلان
وفلان تماثلا واستوى الى المكان أقبل واستوى القائم قاعدا والنائم قاعدا ويمكن رد بعض هذه المعاني
الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسمعيل الهروي في الفاروق بسنده الى داود بن علي بن
خلف قال كما عند أبي عبد الله بن الاعرابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل الرحمن على العرش
استوى فقال هو على العرش كما أخبر قال يا أبا عبد الله انما معناه استوى فقال اسكت لا يقال استوى
على الشيء الا ان يكون له مضاد ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين ان معناه ارتفع
وبخوه قال أبو عبيدة والفراء وغيرهما اهـ (واضطرب أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطرب أهل الباطل
الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم اذ جعل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري
في التذكرة الشريفة فان قيل أليس الله يقول الرحمن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره قلنا
الله يقول أيضا وهو معكم أين ما كنتم ويقول تعالى ألا انه بكل شيء محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهر هذه
الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم بحرقابه بالذات في حالة واحدة والواحد
يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شيء محيط احاطة
العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى قهر وحفظ وابقى اهـ (و) كذا (جعل قوله صلى الله عليه وسلم
قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قاب بن آدم كاهبا بين
أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء (على القدرة والقهر) مجاز بعلاقة
ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر ففسرنا اطلاق اليد وارادة القدرة والقهر قصدا
للمبالغة اذ المجاز أربع (وكذا جعل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود بين الله في أرضه) أخرجه أبو
عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظ من فافوض
الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن (على التشریف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتقريب
والاستسلام تشریفه كما شرفت اليمين وأكرم موضعها للتقريب دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين
للمحبة لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة
لتقريب اليمين والخاصة ان لفظ اليمين استعير للمحبة المعنيين أولا حددهما ثم أضيف إضافة تشریف
واكرام (لانه لو ترك على ظاهره لزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه)
المحال ويتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم الثمني والتشهي ليس في الشرط والمقصود من
هذه المعارضة انه يعرف ان الخصم يضطر الى التأويل فلتتمكن التأويلات على وفق الاصول فان قيل وهذا
يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قيل انما يشعر بما قلتم ان لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان
قديما والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخرات تحت خلقه فاولا خلقه اياما لاحد ولولا بقاؤه اياما لما بقي
ونص على العرش لانه أعظم المخلوقات فيما نقل البنا واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحته مادونه قال
ابن القشيري ولو أشعر ما قلنا توهم غلبته لاشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أيضا حتى يقال كان
مقهورا قبل خلق العباد هيئات اذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياهم بل لو كان الامر على ما توهمه
الجهلة من انه استواء بالذات لاشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان الباري تعالى
كان موجودا قبل العرش ومن أنصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى أمثل من قول من
يقول الرب بالعرش استوى فالرب اذا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزلة عن السكون في المكان

واضطرب أهل الحق الى هذا
التأويل كما اضطرب أهل
الباطل الى تأويل قوله
تعالى وهو معكم أينما كنتم
اذ جعل ذلك بالاتفاق على
الاحاطة والعلم وحمل قوله
صلى الله عليه وسلم قاب
المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرحمن على القدرة
والقهر وحمل قوله صلى الله
عليه وسلم الحجر الاسود بين
الله في أرضه على التشریف
والاكرام لانه لو ترك على
ظاهره لزم منه المحال
فكذا الاستواء لو ترك
على الاستقرار والتمكن
لزم منه

وعن المحاذاة ثم قال وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استزلالهم للعوام بما يقرب من افهامهم ويتصور في
أوهامهم لاجلت هذا المكتوب عن تلطيخه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونجري الآيات
الموهمة تشبيها والاختبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن تطرق التأويل إلى شيء من ذلك
ويتسكون بقول الله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهؤلاء والذي أرواحنا بيده أضر على الاسلام من
اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان لان ضلالات الكفار ظاهرة يتجنبها المسلمون وهؤلاء أتوا
الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون فأوحوا إلى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا في قلوبهم
وصف المعبود سبحانه بالأعضاء والمجوارح والركوب والنزول والاتكاء والاستلقاء والاستواء بالذات
والتردد في الجهات فمن أصغى إلى ظاهرهم يبادر بوجههم إلى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضاء فسأل به السيل
وهو لا يدري اه ثم ذكر المصنف المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكين فقال هو
(كون المتمكن جسمًا ممسًا بالعرش امثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال وما يؤدي إلى المحال محال)
وتحقيقه انه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكانًا لم يتخل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر
منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل بالشكال الممكن حتى اذا كان المكان مربعًا كان هو مربعًا أو
كان مثلثًا كان هو مثلثًا وذلك محال وان كان أكبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر ذلك بأنه
متجزئ وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث ينتسب إليه المكان بأنه ربعه أو خمسة وان كان أصغر
من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الابتعاد وتطرق إليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدي إلى
جواز التقدير على الباري تعالى فتجوز في حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل
لم يتميز عن ذلك المحل الا بكونه وصف الباري بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان أو تماسه جاز عليه
مباينته ومن جاز عليه المباينة والتماسة لم يكن الاحادنا وهل علمنا حدوث العالم الا بجواز التماسه والمباينة
على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا في محل وهذه الحكمة تصدر عن بدع وغوائل
لا يعرف غورها وفقرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيئات طلب الكيفية حيث يستحيل محال
والذي يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يتخلق العالم أو المكان هل كان موجود أم لا فن ضرورة
العقل أن يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجود الا في مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان
والعرش والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى يحدث وهذا مال الجهلة والخشوية ليس القديم بالمحدث
والمحدث بالقديم ونعوذ بالله من الخيرة في الدين قال ابن الهمام في المسامرة وعلى نحو ما ذكرنا في الاستواء
يجري كل ما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد والعين فيجب
الايمان به مصحوبًا بالتنزيه فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه
وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم
بارادته خصوصًا على رأي أصحابنا يعني الماتريديين انها من التشابهات وحكم التشابه انقطاع راجع معرفة
المراد منه في هذه الدار والا لكان قد علم اه قال تلميذه ابن أبي شريف وهذا بناء على القول بالوقف
في الآلية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرم في الارشاد يميل إلى طريق
التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا ودين الله به
عقد اتباع السلف فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع إلى اختيار التفويض لتأخر
الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال في فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربها
إلى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال نقبل التأويل
اذا كان المعنى الذي أوله به قريبا مفهوما من تعاطب العرب ونوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا
المصنف يعني ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام وبين أن تدعو الحاجة

كون المتمكن جسمًا ممسًا
بالعرش امثله أو أكبر منه
أو أصغر وذلك محال وما
يؤدي إلى المحال فهو محال

الى ذلك اه وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد أما ما ورد من ظاهر الكتاب والسنة ما هوهم
بظاها تشبيها فالسلف فيه طريقان احدهما الاعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله
تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة واليه اذهب كثير من السلف وذلك مذهب من يقف
على قوله وما يعلم تأويله الا الله ولا يستبعد أن يكون الله تعالى سري في كتابه والصحيح ان الحروف المقطعة من
هذا القبيل و يعلم بالدليل يقيما ان ركنا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يؤخر
البيان المقتدر اليه عن وقت الحاجة ولا يكتف كتماننا والطريقة الثانية الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردها
عن صفات الذات الى صفات الفعل فيجعل النزول على قرب الرحمة واليد على النعمة والاستواء على القهر
والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كتمان يدعي ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه وقد
قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم الآن برود ذلك الى معنى الادراك والاحاطة لا الى معنى
المكان والاستقرار والجهة والتحديد اه وقول والد امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ
ومثله ما سمر عن ابن أبي شريف قدرده الامام القشيري في التذكرة الشريفة حيث قال وأما قول الله عز وجل
وما يعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركين سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة
أيان مر ساها ومتى وقوعها فامتنابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا
قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله أي هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسوع لقائل أن يقول
في كتاب الله تعالى مالا سبيل لمخلوق الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله أليس هذا من أعظم القدح في
النبوات وان النبي صلى الله عليه وسلم ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم ما لا يعلم
أليس الله يقول باسان عربي مبين فاذا علمي زعمهم يجب أن يقولوا كذب حيث قال باسان عربي مبين اذ لم
يكن معلوما عندهم والافان هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعي انه مما لا تعلمه العرب بل ما كان
ذلك الشيء عربيا فاقول في مقال ما له الى تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو
الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان في كلامه وفيما يليق به الى أمته شيء لا يعلم تأويله الا الله تعالى لكان
للقوم أن يقولوا ابننا أو لا من تدعوننا اليه وما الذي تقول فان الاعيان بما لا يعلم أصله غير ممأت ونسبة النبي
صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم فان الجهل بالصفات
يؤدي الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكة من العقل ان قول من يقول استواءه
صفة ذاتية لا يعقل معناها والبدصفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها فهو ضمنه
تسكييف وتشبيه ودعاء الى الجهل وقد وضع الحق لذي عينين وليت شعري هذا الذي ينكر التأويل بطرد
هذا الانكار في كل شيء وفي كل آية أم يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلا
فقد أبطل الشريعة والعلوم اذ ما من آية وتوضيح الا ويحتاج الى تأويل وتصرف في الكلام لان ثم أشياء لا بد
من تأويلها لاختلاف بين العقلاء فيه الا المحدث الذين قصد لهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدي الى
ابطال ما هو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الا فيما يتعلق بالله وبصفاته فلا
تأويل فيه فهذا يصير منه الى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم وما يتعلق بالاصانع وصفاته يجب
التقاضي عنه وهذا لا رضى به مسلم وسر الامران هؤلاء الذين تمتنعون عن التأويل معقدون حقيقة
التشبيه غير انهم يدلسون ويقولون له لا كالا يدى وقدم لا كالا قدم واستواء بالذات لا كما تعقل فيها
بيننا فليقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم تجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض ان
أجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم
والعظم والعصب والمخ فان أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقراءم هذه الاعضاء فهو الكفروان لم

يمكنك الاخذ بها فان الاخذ بالظاهر ألت قد تركت الظاهر وعلمت تقديس الرب تعالى عما هوهم الظاهر
 فكيف يكون أخذاً بالظاهر وان قال الخصم هذه الظواهر لا معنى لها أصلاً فهو حاكم بانها ملغاة وما كان
 في ابلاغها السنا فائدة وهي هدر وهذا محال وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا
 يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد في تجافي عن التأويل فذلك لقله فهمه بالعربية ومن أحاط
 بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق وقد قبل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فكانه
 قال والراسخون في العلم أيضاً يعلمونه ويقولون آمنا به فان الايمان بالشئ انما يتصور بعد العلم اماماً لا يعلم
 فالإيمان به غير متأت ولهذا قال ابن عباس انما من الراسخين في العلم اه قلت وهذا الذي ذهب اليه هو
 مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العزيم عبد السلام في رسائله منها رسالته التي أرسلها جواباً لأملاك
 الاشرف موسى وهي بطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهره يخالف لمذهب السلف القائلين بأمرارها
 على ظواهرها وقد مررت في آخر الفصل الثاني شروط التأويل راجع النظر إليها لتعلم انه كيف يجوز
 ولان يجوز رمي بجور لنذ كرتص امام الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسئلة وهي آخر مؤلفاته
 على ما زعم ابن أبي شريف قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت
 مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن وذهب
 أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل واجراء الظواهر على موارد هاتغو بض معانيها الى الله عز وجل
 والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل
 هذه الظواهر حتماً فلا شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر
 الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم
 النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالشوري والاوزاعي ومالك والليث ومن عاصروهم وكذا
 من أخذ عنهم من الأئمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب
 الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف في الجام العوام فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه
 باباً وكرفيه ثلاثة أمثلة مثال في الفوقية ومثال في الاستواء ومثال في النزول وقال في أول كتابه المذكور
 ان الحق الصريح الذي لامرأ فيه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا ان
 كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور والتقديس والتصديق
 والاعتراف بالعجز والسكوت والكف والامساك والتسليم لاهل المعرفة وقد تقدم شئ من ذلك في الفصل
 الثاني فراجع وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن
 يجز بها على ظاهرها أحدهما من يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتنفر عن قولهم
 عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبهة صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفااته لا تشبه الصفات
 فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقة وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجز بها على
 ظاهرها أحدهما يقول لا نؤول شيئاً منها بل نقول الله أعلم بمراده والاخر يقول فيقول مثلاً معنى
 الاستواء الاستبلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يجوز أن يكون صفة
 وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والاخر يقول لا يخاض في شئ من هذا بل يجب الايمان به
 لانه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اه وقال البسكي في شرح الحاجبية اختلف أهل السنة في اتصاف
 الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الأول قول السلف انما هي صفات زائدة
 على السبع الله أعلم بحقيقةها وهي أحد قولي الاشعري وهو قول مالك واليه يشير الامام أحمد بقوله
 الآيات المتشابهات خزان مقفلة حلها تلوها الثاني كما هي مجازات يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلاً
 وسماعاً وهذا قول الخذاق من الاشاعرة الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح ثم أهل

التأويل يختلف على طريقين الأول طريق الاقدمين كابن فورك يحملها على مجازاتها الراجعة الى الصفات الشائبة عقلا الثاني طريق المتأخرين وهي التي كانت مركزية في قلوب السلف قبل دخول المحجة برد هذه التشابهات الى التمثيل الذي يقصده تصور المعاني العقلية بابرارها في الصور الحسية قصدا الى كمال البيان اه الخ وقال الحافظ ابن حجر لاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال أحد ها انها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امر اراها على ما جاءت به مفضوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له أخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله صلى الله عليه وسلم في الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيهما بتشبيه ولا تعطيل اذ لو لا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شئ من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه حتى نقولوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرة فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي أراد الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كمثله شئ فن أوجب خلاف ذلك بعد فهم فقد خالف سيبلهم وبالله التوفيق اه * (تكميل) * قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم انه ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لاراده وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذي يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله اه قلت وقد أشار الى ذلك المصنف في الجوامع العوام بما لا مزيد على تحريره (الاصل التاسع) العلم بأن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار (المفهوم من قوله لا يشبه شئ ولا يشبهه شئ) (مقدسا عن الجهات والاقطار) وعن الامكنة والازمنة والتحديد وغير ذلك (مرقى للمؤمنين بالاعين والابصار في الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار) نظم المصنف هذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود بمعرفة الذات نظر الى أن نفي الجهة يوهم انه مقتضى للانتفاء فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتمتة للكلام في نفي الجهة والمكان قال ابن أبي شريف الكلام في الرؤية في ثلاث مقامات الاول في تحقيق معناها تحرير المحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرونا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أعغمضنا العين فاننا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شئ علما تاما جليا ثم رأيناها فاننا ندرك بالبدنية تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة فسميتم الرؤية قلت يشير الى أن المعنى من الرؤية ما تجده من التفرقة من ادراك الشمس حالة تقليب الحدقة وصرف البصر اليه ومن ادراكها حالة انصراف البصر أو تغميضه عنها فالادراك الاول هو المسمى بالرؤية والثاني هو المسمى بالعلم ثم قال ولا تتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني فقال الآمدي أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فأثبت قوم ونفاه

* (الاصل التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرقي بالاعين والابصار في الدار الآخرة دار القرار

آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقبل لا وقبل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدلل بالنقل أيضا على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلل بالعقل على الجواز فقال (لقله تعالى وجوه يومئذ) أي يوم القيامة (ناصرة) أي ذات نضرة وهي نمل الوجه وبهاؤه (إلى ربها ناطرة) أي مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء وبصح كونه لجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمه بالنظر إلى ربها قال البكي وتقرير هذا الدليل عند الأئمة أن النظر الموصل إلى ما معنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة فهو إما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن قلب الخدقة نحو المرنى طلبا للرؤية وقد عذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعنت الرؤية لكونها أقرب المجازات إلى الحقيقة ثم اشتر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العرف اه وقال النسفي النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكامة إلى لا يكون الا نظر العين وبهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربها منتظرة لان إلى واحد الاسماء كذا في نهذيب الازهرى اذ النظر اذا أريد به الانتظار فإنه لا يعلق بالوجه ولا يتعمد إلى كافي قوله تعالى فناظرة ثم يرجع المرسلون أي منتظرة ولان جل النظر على الانتظار المفصلي للنعم في دار القرار سمح لما قبل الانتظار موت أجراه ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكلام بالحجاب تحقيرا لهم واهانة فلولم تكن المؤمنون بخلافهم لم التحقير وبطل التخصيص وقال النسفي تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه لا لاراه وقال الربيع سمعت الشافعي يقول في هذه الآية علمنا بذلك أن قوما غير محجوبين ينظرون إليه لا يضامون في رؤيته ومما دل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الزيادة فقال النظر إلى الله تعالى وأما في السنة فلما أخرجه الشيوخ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم تزرونه كذلك وفي بعض الروايات هل تضامون وفي بعضها فانكم تزرون ربكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرنى بالمرق وأخرج القشيري في رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه وفيه فيكشف لهم الحجاب فينظرون الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قول الاشعرى وظاهر قول مالك وإليه أشار بقوله (ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) وهو اللطيف الخبير قال النسفي في شرح العمدة وتبعه القونوي في أكثر سياقه في شرح عقيدة الطحاوي ولا تعلق للمعتزلة بهذه الآية لان الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب فان قوله لا تدركه الابصار نقض لقوله تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار نقض لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان نقض الموجبة النكالية السالبة الجزئية كان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبها أنه لا يراه الجميع فان الكافرين لا يرونه بل يراه المؤمنون ولان المنفى هو الإدراك دون الرؤية وهما غيران فكان نفي الإدراك لا يدل

لقله تعالى وجوه يومئذ
ناصرة إلى ربها ناطرة ولا
يرى في الدنيا تصديقا لقوله
عز وجل لا تدركه الابصار
وهو يدركه الابصار

على نفي الرؤية وهذا لان الادراك هو الوقوف على جوانب المرفى وحدوده وما يستحيل عليه الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضي نفي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح بوجوب ثبوت الرؤية اذ نفي ادراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه اذ كل ما لا يرى لا يدرك كاعدومات وانما التمدح بنفي الادراك مع تحقق الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات فكانت الآية حجة لنا عليهم ولو آمنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لا غنموا التقصى عن عهدة الآية اهـ * مرجع الاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالاشخنة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بانه غير مخصوص بالاشخنة فهل هو مخصوص بالانبياء أو غير مخصوص بل يجوز لولي قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص بنبينا صلى الله عليه وسلم أو غير خاص وبالجمله فقد اتفق الكل على وقوعها في الاشخنة لجميع المؤمنين وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية قال النووي وهو الصحيح الثاني انه لم يروه وهو قول أكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجمله فاختلاف الصحابة في هذه المسئلة دليل على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لاولياء أمته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى مجزئة له صلى الله عليه وسلم هذا حال البقطة وأما في النوم فاتفق الاكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل لا يمتدنى وقد أورد المصنف على جوازه دليلا من الكتاب وأوردنا معه دلائل أخر من الكتاب ثم أورد دليلا ثانيا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب أرني أنظر اليك قال (لن تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من وجهين أحدهما انه لو لم تجز الرؤية لما طأها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار بيان لزوم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والايانزم الجهل وهو محال على الانبياء واذا كان عالما بما لا يجوز والرؤية مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك على الانبياء محال واليه أشار المصنف بقوله (ولبت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام) مع انه نبي كريم من أولى العزم من الرسل أرايت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الدينية الحقة والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع) المضلة (والاهواء) المختلفة (من الجهلة) بمعنى كلام الله تعالى (الانبياء) البلاء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال ان سؤال موسى عليه السلام اياها دليل على انه كان يعتقد انه كان جائز الرؤية والوجه الثاني انه تعالى علق الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جائز الوجود اذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه والدليل على أن استقرار الجبل يمكن الثبوت قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فخرجه فجعله دكا لانه اندك بنفسه وما أجده الله تعالى كان جائزا ان لا يوجد لولم يوجد الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا باختياره وكان جائزا أن لا يفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي وفي الآية وجوه أخر دالة على جوازها منها انه تعالى ما آيسه وما عاتبه عليه ولو

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني ولبت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والاهواء من الجهلة الانبياء أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم

كان ذلك جهلا منه بالله تعالى خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله اني أعظلك أن تكون من الجاهلين حيث سأل انجاء ابنه من الغرق بل هذا أولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا مراده أني آية من آياتك قلنا لو كان المراد كذلك لقال أنظر اليها ولقال لن ترى آياتي ومنها قوله لن تراني فانه يقتضى نفي الوجود لا الجواز اذ لو كان ممنوع الرؤية لكان الجواب أن يقول لست بمشعري أولا تصح رؤيتي ولما لم يقل ذلك دل على انه سرى اذ الموضع موضع الحاجة الى البيان ألا ترى أن من في كنهه حجر فظنسه انسان طعما وقال له أعطني لا كنهه كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعما صح أن يقول المجيب انك لن تأكله ويجوز على الانبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن ما اعتقده جوازه تأخر فيرجع النفي في الجواب الى السؤال وقد سأله في الدنيا فينصرف النفي اليها اذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما وجه اجراء آية الرؤية) وهي قوله تعالى الى ربها ناظرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جوازه وذلك (انه غير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عند عدم امكانه لامع امكانه ثم علس قوله غير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعلم) للمدرك بالمرئى يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئى بحسب ما حوت به العادة الالهية (الا انه أتم وأوضح من العلم) أى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمنا أول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك (فاذا جاز تعلق العلم به) من غير أن ينقص منه قدر من الادراك (وليس في جهة) أى من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى في جهة مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئى الكائن في تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئى (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقولى من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحكماء القائلين بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة في جهة من الجهات وقولى مع تلك المقابلة مسافة خاصة رد على قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقولى من غير احاطة بمجموع المرئى اشارة الى نفي كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممنوعة في حق تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقولى بمجموع المرئى فيه تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحدود والجهة أولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدرا من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد في الصحيحين من حديث أنس رفعه أنما وصفوكم فاني أراكم من وراء ظهري وعند البخارى وحده عن أنس أقيموا صفوفكم وتراصوا وعند النسائي استنوا استنوا فوالذى نفسى بيده انى أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي والدليل على قولنا من غير احاطة رؤيتنا السماء فاننا نراها ولا نحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدلل لجواز الرؤية من غير جهة صريحا ومن غير احاطة ضمنا بوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها لجوازه من غير مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثاني لجوازه من غير احاطة وقد أشرنا الى الأول والثاني وأشار الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أى كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها في كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرى خلقه (وليس في مقابلتهم) في جهة باتفاق منا ومن المعتزلة (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئى

وأما وجه اجراء آية
الرؤية على الظاهر فهو انه
غير مؤد الى المحال فان الرؤية
نوع كشف وعلم الا انه أتم
وأوضح من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس في جهة
جاز تعلق الرؤية به وليس
بجهة وكما يجوز أن يرى الله
تعالى الخلق وليس في
مقابلتهم جازان يراه الخلق
من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضى عقلا كون أحدهما في جهة افترضت كون طرفها الاخر كذلك في جهة لا اشتراكهما في التعلق فاذا ثبت بوفق الخصمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفيها لزم في الطرف الاخر مثله فكان الثابت عقلا نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض وان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه فهو محتمل محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) الباري سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص يتخلفه الله تعالى في الحى غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لا يقال ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الراى والمرئ وحصول احاطة الراى ببعض المراتب وحصول ادراك صورة المرئ فليكن في الغالب كذلك وان ذلك في حقه باطل تنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها لاننا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد لا اتفاق كون بعض المراتب كذلك أى تنصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به وبالصورة لسكونه جسميا لالكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على ما بين بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والالم يكن علة له فتأمل وقال النسفي في شرح العمدة زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج ان في العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لا بد لها من مقابلة بين الراى والمرئ وذلك لا يصح الا في المتخير ومسافة مقدرة بين الراى والمرئ بحيث لا يكون قر بامطرط و اتصال شعاع عين الراى بالمرئ وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكدها هذا المعقول بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته اذا ادراكه بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى في سياق الآية وسبقها وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقضا وهو على الباري لا يجوز في الدارين والدليل على انه تمدح به و روده بين المدحين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما سمحه الاسماع وتنفر عنه الطباع وأكثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وما قالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشاع وتحقق الجهة باطل فان الله تعالى رانا من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرائط لا تبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انها من أوصاف الوجود دون القران اللازمة للرؤية فلا يشترط تعددها وهذا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو فان كان في الجهة يرى في الجهة وان كان لا فيها يرى لا فيها كالعالم فان كل شئ يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم في الجهة وان كان لا في الجهة يعلم لا في الجهة وهذا تبين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا تفرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعلم ان العرض مرئي وكذا غيره لان ترى الطويل والعريض وذلك ليس بجواهر مثألفسة في صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضى علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع والمشارك بين هذه الاشياء اما الوجود أو الحدوث والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وما لا يرى من الموجودات فليعدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيته بالاستحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لا موجهة للرؤية ولا يلزم من كون الشئ جازا للرؤية ان تراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته الاترى ان الهوة ترى الفارة بالابل ونحن لانراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرويه فان قيل هنام مشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك قلنا الامكان لا يصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعلية ولان الامكان قائم في

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة

المعدومات ولا يصح رؤيتها قال الفخر الرازي هذا التعليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
 فصفة المخلوقة حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك الا لحدوث الوجود والحدوث
 ساقط من حيز الاعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكما أن
 هذا باطل فكذا ما ذكرتموه ثم قال مذهبا في هذه المسئلة ما اختار الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي
 رحمه الله انا نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبهتهم وقولهم لو كان مرئيا لكان
 شيئا بالمرئيات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة
 بينهما والله أعلم وقال المبكى في شرح الحاشية أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فنقر برأيه تعالى
 الباري موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى
 فلان ترى الجواهر والاعراض قطعاً والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين
 تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر والاعراض مجزأ بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود
 والحدوث والامكان لا جاز أن يكون الحدوث أو الامكان اذ هما اعديان والعلة يجب ان تكون وجودية
 فيتم ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما برهن عليه في محله فكل
 موجود يصح ان يرى مجزأ بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظري في جميع مقدماته ثم قال ولكن هذا
 اعتراض قوى وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته وذلك لم يقع به اشتراك
 وانما وقع الاشتراك في الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيل والشئ المقول
 بالتشكيل لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال ان علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها
 هو الوجود المطلق أى كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصية الوجودات والهويات فضعيف ذال هوية
 المطلقة المقولة بأزاء الهويات ليس الامن الاعتبار وان مقوليتها عليها بالعرض لا بالذات وما يقال
 بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه ولا يتحقق على ذى فطنة ان المبدء انما هو خصوصية الوجودات
 لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالمبسوط فانا نلجس الجواهر والاعراض واللمس محال ان يتعلق
 به قال الشيخ سعد الدين وهو قوى وقال الآمدى اختلف الاصحاب ففهم من عم وقال الباري بذكره
 بالادراكات الخمس للدليل المذكور لكن لا بجو المعناد جهابيل كما يرى وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان
 سائر الادراكات لا تتم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالسموعة وادراك اللمس خاص بالملموسات
 والباري ليس بصوت ولا الصوت صفة له ولا كيفية ملموسة ولا هي صفة له وكذا يقال في سائر المدركات
 الخمس ما عدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها
 وانما هو ان نطاق الادراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضا جواز الشيخ تعلق الرؤية بصفاته جل
 وعلا وهذا لا يقتضى الوقوع اذ العقل لا مجال له فيه ولا يقتضى وقوعها وغاية الدليل ان سلم الجواز ولا جلي
 ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دليل السمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيناه
 آنفاً ثم قال وما تعرض به الخصوم لجهالة لا تسمع وأكثرها لا يصدر عن مسلم معترف بحق الانبياء وأما
 الوقوع فثبت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة أما الاجماع فقد اتفقت الامة قبل حدوث المخالفين
 على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها ولقد روى حديث الرؤية أحد
 وعشرون رجلاً من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولاً ثم قال وأما
 المحدث فخاله في هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعري الا بتبسيط الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على
 ما يليق بجلاله تعالى ولا عبرة بالمسئلة اذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفي
 فيقول بجميع ما تقدم ويزيد بشارته الوحدانية فيقول العبودية نسبة العبد الى ربه والربوبية نسبة
 الرب الى العبد ومن المعلوم عقلاً ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى فمعقولا وجودا

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لاحتماله وادراك العبودية على مراتب تنحيل وهمي وعلمي يقيني وذوق كشفى وشهود حسي وهذا كله خاص بالتوجهين فالاولى لاهل الفرق من المريدين والثانية لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود من المقرين وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال ايضا اربعون سنة أنا طاب الحق والناس يظنون اني أنا طابهم وقد نبه المعلم الاعظم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم سترون ربكم وقال تعالى سبحان الذي أسرى بعهده نفص مواطن المشاهدة والرؤية بكرا اسم العبد والرب تنبيه على ما أسرنا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها ومنها فافهم اه وقال ابن فورق في المدخل الاوسط اعلم ان رؤية الله تعالى جائرة من جهة النظر واجبة من جهة خبر الصادق فدلالة جواره من جهة النظران الوصف له بأنه راعى صفات نفسه كما ان وصفه بأنه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرئي لنفسه واذ اجاز ان يرى نفسه جاز ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستحيل ان يقدر على نفسه ولان كل وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيه ولا قلبه عن حقيقةه بخلاف عليه والرؤية لا توجب حدث المرئي لاننا نرى ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادنا ولا حدث معنى فيه لا نرى اللون لا يصح ان يتحدث فيه معنى ولا قلبه عن حقيقةه لاننا نرى المختلفات فلا يتقلب أحد هاهنا عن حقيقةه الى حقيقة غيره والمهمس والشهم والذوق يقتضى حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اه وقد أوسع الكلام في هذا المعتقد ابن التلمساني في شرح لمع الادلة ونحن نورد ذلك من تقريره ما يتعلق به المقصود في هذا المحل قال اعلم ان المراد بالرؤية والابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحديقة بالمرئي وهل الادراك المقتضى لهذه الحالة خارج عن جنس العلم أو من جنسه اختلف الاشعريون فيه ونقل عن الاشعري قولان مع الاتفاق على موافقته للعلم في انه يقتضى كسفا ويتعلق بالشئ على ما هو عليه الا انه لا يتعلق بالوجود المعين والعلم يتعلق بالوجود والمعدوم والمعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بشروط منها كون المرئي مختصا بجهة مقابل للرأى أو في حكم المقابل كروية الانسان نفسه بالاشعاع المتعكس ومنه انبعث الاشعة من الحديقة واتصالها بالمرئي وتبينها به ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط ومنها زال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء فلذلك يرى الجالس حول النار في الليل وان بعد ولا يرى من في ظله وان قرب ولما كان الباري سبحانه ليس في جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعد هم الفلاسفة على استحالة جوارز رؤية واجب الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة في الحديقة والصورة مركبة ولا ينطبع الا في مركب فلا جل ذلك قالوا لا يرى الباري ولا يرى وأما الحشوية والكرامية وان ساعدوا على جواز رؤية الله تعالى فانما حكموا بجوارز رؤيته لاعتقادهم انه في جهة أمان نحن فننقض بجوارز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا في المعنى وان وافقوا في اللفظ ثم قال وقول امام الحرمين والدليل على جواز رؤيته عقلا فاشارة منه الى انه يمكن ان يستدل على جواز الرؤية بما هو ذلك لان المطالب الالهية منقسمة الى ما لا يدرك الا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند صحة الادلة السمعية كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلما أثبتنا ما يتوقف اثبات المعجزة عليه بالسمع وهي لا تثبت الا بثبوت لدار ومنها ما لا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الخائزات الغيبية كالخسر والنشر والحساب والخلود في احدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة من هذا القسم فلا حرم ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانما استكون وعدا من الله صدقا وعنى بوجوب الرؤية ههنا تحتم الوقوع للغير والوعد الصدق وأما ما لا يكون أصلا للمعجزة ولا يرجع الى وقوع جائر فيصم

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان وجدوا جواز الرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاصحاب
فيه بالمعقول والمنقول فماتمسكوا به عقلا ان قالوا حاصل الادراك علم مخصوص بخلقه الله تعالى في العين
وكما صرح خلقه في القلب صرح خلقه في العين وضعف هذا المسلك باننا نجد من انفسنا فرقا ضروريا بين حالة
تغميض اجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالرؤية وذلك يدل على ان الادراك معنى
زائد على العلم مغاير له وان درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حال غيبته وادراكه
بعوارضه أو بادرأك ماهيته وللمخرج هذه الطريقة ان يقول الفرق يرجع الى كثرة العلم بالمعتقدات
فان الرؤية تتعلق بالهيئات الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والوصف مع الغيبة وهذه الحاجة مفرعة
على ان الرؤية من جنس العلوم المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثر
كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالتقديم والحادث وضعف هذا المسلك
بان حاصله راجع الى ابطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء
مالم يحقق صحته وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ماتمسك به الامام وعليه اعتمادا كثيرا الاشعرية
وهو ان البارئ تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارئ يصح ان يرى اما ان البارئ موجود فقد
سبق الدليل عليه واما ان كل موجود يصح ان يرى فلان الرؤية تعلق في الشاهد بالمختلفات بدليل رؤية
الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا تخلو صحة الرؤية امان يكون لمابه الافتراق اولمابه الاشتراك فان
كانت لمابه الافتراق لزم تعليل الاحكام المتساوية في النوع بعلة مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلة
المختلفة محال فتعين ان يكون لمابه الاشتراك ومابه الاشتراك هو الوجود أو الحادث والحادث لا يصح ان
يكون علة لصحة الرؤية فانها حكم ثبوتى والحادث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لا يكون علة
للمحاضر والعدم لا يجوز ان يكون جزءا من المقتضى واذا سقط الحادث عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود
ومعقول ان الوجود لا يختلف شاهدا وغائبا والبارئ تعالى موجود فصيح ان يرى وقد اورد الفخر الرازي
على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله واني غير قادر على الجواب عنها ونحن نلخصها
ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لانسلم ان صحة الرؤية امر ثبوتى والذي يحقق ان صحة
الرؤية امر عدى ان الصحة معقول عدى فتكون صحة الرؤية امر اعدى اما قلنا ان الصحة امر عدى
لان صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة امر اثبوتيا لاستدعت محلا ثانيا لاستحالة قيام
الامر الثبوتى بالنفي المحض ولو كان محلها تابعا للزم قدم الهيولى على ما تزعم الفلاسفة وشبهه المعلوم كصار
اليه بعض المعتزلة فالصحة اذا ليست حكما ثبوتيا واذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لا يكون صحة
الرؤية امر اثبوتيا لانهم امن افراد الصحة الثاني سلمنا ان الصحة امر ثبوتى لكن لانسلم صحة التعليل أصلا ورأسا
كيف والشخ أبو الحسن ممن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلي فانه لا واسطة عنده
بين الوجود والعدم والعدم لا يعلى والوجود اما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو ممكن
والممكنات كلها تستند الى الله تعالى خلقا واختراعا فلا علة عنده ولا معقول في العقل الثالث سلمنا صحة أصل
التعليل فلم قلنا ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة فان صحة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معال الرابع
سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة
رؤية الجوهر ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احدهما مقام الاخرى ولو قامت احدهما مقام
الاخرى لصح ان يرى السواد جوهر والجوهر سوادا الخامس سلمنا ان صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن
لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة فان اللونية قدر مشترك وجودها معلل بخصوصيات
الالوان وهي مختلفة السادس سلمنا ان الحكم المشترك لا بد له من علة مختلفة لكن لانسلم ان الوجود معقول
على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى وانما هو معقول بالاشتراك اللفظي أو بالتشكيل لانه لو كان

مقولا بالتواطؤ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما لاستدعى الواجب لذاته
فصلوا يلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على انه معقول الاشتراك
السابع سلمنا انه حكم عام وان الحكم العام يستدعي علة مشتركة لكن لانسلم انه لا مشترك بين الجوهر
والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتماد في نفي الاشتراك فيما سواه مما على الاستقراء لا يصح فانه
عدم علم لا علم بالعدم الثامن خرم الحصر بالامكان وبالتركيب من الجوهر والاعراض ويحقق ذلك انالم
نقطه جوهر اعراض عن الاعراض ولا عرضا عن الجوهر فالمانع ان يكون المصحح للرؤية كونه
جوهرا على الحالة المخصوصة التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لانسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للامر
الثابت قلنا لانسلم ان جزء الحدوث هو عدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم
والوجود بصفة كونه مسبوقا كيفية حاصلة بثبوته لانها صفة للوجود والصفة العدمية يمنع قيامها
بالامر الوجودي العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى القديم فان العلة
انما توجب أثرها اذا وجدت في محلها بشرطها فان الحكم كما يعتبر في ثبوته وجود مصححه يعتبر فيه وجود
شرطه وانتفاعه وحيث لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام
في الشاهد كالالم واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والبارى تعالى حتى وجب ذلك بمنع
عليه الحادي عشر سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم انه يكون مصححا في حقنا ولا يلزم من كون
الشيء مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجوهر مخلوقه علة بامكانها ولا يصح
نسبة خالقيتها اليها وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثاني عشر ما ذكرتموه منقوض ببقية الادراكات
من الشم والذوق واللمس فان جميع ذلك احكام مشتركة ويستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك سوى
الوجود بغير ما ذكرتم فيلزم كون الباري تعالى مذوقا مشهورا ملموسا وذلك يقضي الى السفسطة
والكفر الثالث عشر ما أورده البهسية قالوا لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود يشترك في سائر
الموجودات لزم ان لا يدرك اختلاف المحتافات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق
بالاخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحيث لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بأخصها
تعلقها بكل أخص وهو كقول الاشعري ان بعض المحدثات مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق
الكسب بالاخص والخصوصيات مختلفة قال الفخر الرازي بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم
فن أجاب عنها أمكنه أن يمسك بهذه الطريقة قال ابن التلمساني والجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه
على أوقعها قوله لانسلم أب صحة الرؤية أمر ثبوت قلنا الدليل عليه أن الصحة نقض لاهية المحمول على
المتنوع فالصحة أمر ثبوت لا استحالة تقابل سلبي قوله صحة وجود العالم سابقة على وجوده الخ قلنا
لانسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية متقدما عليها بالذات وان كانا معاني
الوجود كنقدم سائر أجزاء الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات
الذاتية متقدمة على ماهي ذاتية له وان كانا معاني الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود
السواد وان كانا لا يوجدان متجردين عن السوادية قوله في السؤال الثاني لانسلم صحة التعليل أصلا
ورأسا والله مبني على اثبات الاحوال والواسطة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الا على اثبات الاحوال
والواسطة والدليل على اثباتها أن السواد والبياض يشتركان في المعنوية والكونية ويفترقان
بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثلة أو
المخالفة بين سائر الأنواع لا يتخلوا ما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة أو معدومة أو موجودة
معدومة معا والاخير باطل بالقطع والاول باطل والا لكان للشيء الواحد وجودان فيتمين الثالث

وهو انها صفات لاموجودة ولا معدومة وهي المعبر عنها بالثابت والحال لا يقال فالاحوال ايضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الاشتراك غير ما به الافتراق وقد زعمت ان ما به الاشتراك والافتراق احوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لاننا نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع لكننا نقول ان الاحوال انما تمايز بالاضافات لانها لو تمايزت بانفسها لزم اثبات الحال للحال وتكون ذاتا فتمايز حالة التمييز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتمايز العالمية باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله في السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وانها تتوقف على مصحح قلنا الدليل على توقفها انها لو لم تتوقف لصح رؤية المعلوم والموجود كما صحح ان يعلم ولما تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها الى المصحح قوله في السؤال الرابع لانسلم ان صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لان معنى يكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا ان المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الاخر بحيث لو سبق أيهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينهما وبين الاخر كالعالم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولو اقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئي جوهر او لا عرضا ومن الدليل على انها مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا قوله في السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة قلنا لان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها اذ لا حقيقة لهما من نحو ذاتها وانما تتميز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو عللنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقلب الاجناس محال لا يقال لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالانواع بالعلة المختلفة كما تقدم من ان الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان لانا نقول لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما يمنع كون الاخص علة للخص النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقي والصفة تفتقر في وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة في وجوده قوله في السؤال السادس لانسلم ان الوجود مشترك بمعنى انه مقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه انا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته ويمكن لذاته ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا ومن زعم انه مقول بالاشتراك وان وجود كل شيء حقيقته والحقائق مختلفة فيكون مختلفا لا يصح لان وجود الباري معلوم لنا وما هيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وأما من زعم انه بالانشكيل على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أو لاولي بالانحلال اما ان يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لو كان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه لان الجنس ذاتي ولما أمكننا ان نعقل ماهية الجثة والاروان نطالب الدليل على انها هل هما وجودتان معدتان أم لا علم ان وجودهما غير ماهية تهما قوله في السؤال السابع لم قائم انه لا مشترك الوجود والحدوث يلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقرر ان الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول ما به الاشتراك من هذه المختلفات لا يخلو اما ان يكون نفيا أو اثباتا والنفي لا يصلح ان يكون مصححا للرؤية والاصح رؤية المعلوم ولا تمنع رؤية الموجود والاثبات اما ان يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم ان لا يرى الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لاجاز ان يتقيد

بكونه صفة والا لما روي الموصوف ولا بكونه موصوفا والا لما روي الصفات فتعين أن يكون موجودا
 مطلقا لا يتخلو اما أن يكون وجود المرئي أو غيره لا جائز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم
 بعمل فتعين أن يكون انما روي لوجوده قوله في السؤال الثامن وهو حرم الحصر بالامكان فانه أيضا
 مشترك وبالمركب والجوهر والعرض فنقول ما ذكرناه من التقسيم جائز فان الامكان لا يتخلو اما أن
 يكون عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كان عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود لزم أن
 لا يرى الوجود وان تقيدا بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب
 في العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيه لزم نقض العلة العقلية وتختلف الحكم عن العلة وهو
 محال بيان الروم انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم
 تلك العلة فان المجموع يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدم أحد جزئها ثم انعدم
 بعد ذلك الجزء الآخر فلا يتخلو اما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية أولا فان لم يوجب
 عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا بخلافه وإذا وجب
 عدمه كان تحصيله للحاصل وانه محال وبهذا يندفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر
 والعرض ويبطل التعليل بوجودين بوجه آخر وهو أن العلة يقتضي حكمها لنفسها ووجه الاقتضاء
 وصف لها ويمتنع حصول الصفة الواحدة بوجودين قوله في السؤال التاسع لانسل سقوط الحدوث
 عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود المتيقن بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود
 وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لاحتمالية لانها لو كانت صفة حقيقية
 ثبوتية لامتنع القول بعدمها ولو كانت حادثية وحدوثها صفة ثابتة قائمة بزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل
 فتعين أن الحدوث لا يعقل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزءا من العلة قوله
 في السؤال العاشر انه كما يعتبر في ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء
 مانعها فلم قلتم ان الامر ههنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضي حكمها لنفسها أي بما وجدت
 وما يقتضي لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاه على شرط وانتفاء مانع لكان
 ذلك الشرط والانتفاء جزءا من علة اقتضائه ويعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضي
 كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لان مقول الحياة شرط في وجود العلم في اقتضائه قوله في السؤال
 الحادي عشر لم قلتم انه اذا كان مصححا في الحكم يلزم أن يكون مصححا بالنسبة الى كل أحد حتى
 يلزم أن يصحح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه مصحح بالنسبة أيضا فيما
 تعلقت به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معللة بإمكانها ولا يصح بالنسبة اليها قلنا
 لانسل ثبوت حكم الخالق لنا في صورة ما يلزم من تعيين علمها أن يطرد في صحة خلق الجواهر لنا فان
 قيل فيلزم منكم ذلك في الكسب الذي أثبتوه فانكم وان نفيتم عن العبد الخلقية لم تنفوا عنه الكسب
 قلنا لانسل ان تعلق أكسابنا ببعض الأفعال كان بمعنى يوجد بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم
 المنقضى ما لم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا وتحققه فيما سلم امتناع تحقق الكسب في نفسه قوله
 في السؤال الثاني عشر ما ذكرتموه ينتقض ببقية الإدراكات كالشم والذوق واللمس فان ليحكم مطرد
 فيه ولا يصح تعلقاتها به تعالى قلنا من مقدمات دليلنا ان الابصار تتعلق بالمختلفات بالجواهر والاعراض
 بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس وانسل تعلق ببقية الإدراكات بالمختلفات فان كل ادراك منها يتعلق
 بنوع من الاعراض فلم يطرد الدليل وأجاب بعض الاصحاب بان هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية
 فيمتنع تعلقاتها به تعالى بخلاف الرؤية ولقائل أن يقول على هذا ان صح اثبات الرؤية بدون اشتراط
 بنية مخصوصة وانبعثت أشعة واتصالها بالمرئي وان المرئي في غير جهة من الراي وان جميع ذلك شروط

في العادة لافي العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بدون الاتصالات وان تلك الاتصالات شرط في العادة لافي العقل قوله في السؤال الثالث عشر لو كان المصحح هو الوجود لم نذكر اختلاف الاشياء قلنا اذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك منه شيئا لادراك وجوده كما قالت البهيمية ان الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بان الحال لا يوصف بانها معلومة وان لم تكن معلومة فكيف يقضى بانها مدركة بالحس فان قالوا ما صرنا اليه أدخل في القول فان العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم والوجود أعم وما صرتم اليه غير لازم في العقل وهو ان ادراك الأعم وهو الوجود يتبعه ادراك الأخص قلنا العلم بالأخص انما يستلزم العلم بالأعم الذاتي أما الأعم العارض فغير مستلزم له والوجود عندكم عارض على الماهيات فانكم أثبتتموها في العدم عربية عن الوجود ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار فاذا لم يلزم من ادراك ماهية ما وتميزها على أصواتكم ادراك كونها موجودة اما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتنا ثبوتا معاومتى انتفيا انتفيا معا واذا كان كذلك فلا مانع انه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر ونحن لاندعي ذلك لزوما عقليا بل بمجرد العادة وأقبح هذه الاسئلة منع أصل التعليل والنقض بمقيدة الادراكات فان ثم اعتمد بعض الاصحاب في الجواز على السمع وأما أقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهي انهم بنوا الامر فيها على أن الرؤية لا بد لها من مصحح والمصحح هو ما لا يثبت الشيء الا مع ثبوته كالحياة بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة ولا يلزم من وجود مصحح وجود ما هو مصحح له فاذا المصحح من قبيل الشروط لامن قبيل العمل وقد اعتمدوا في تعيين الوجود على الزام العمل من امتناع التعليل بالعدم وجوب تعليل المشترك بغلبة مشتركة وجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشيء الواحد يصح أن يكون مشروطا بأشياء ويصح أن يكون شرطا في أشياء والشرط لا يؤثر في المشروط فيصح أن يكون وجودا وعدمًا ثم قرر احتجاج أبي الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول السكيت عليه السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا انما سأل لقومه لانفسه لانه عالم بامتناعه عليه قلنا لو كان كذلك لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ألا تروى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة عمل الجواب فقال انكم قوم تجهلون قالوا سأل خلق علم ضروري لماعلمه بالنظر قلنا العلوم بعد حصولها كلها ضرورية فلامعنى لمطلب تحصيل الحاصل ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر بانه علق رؤيته على استقرار الجبل على ما سبق بيانه وزاد ولا رد عليه انه لا يلزم من كونه ممكنا في نفس الامر أن يكون ممكنا مع تقدير التجلي فان الممكن في نفسه قد يمنع لغيره كيف وسباق الآية يدل على خلاف ما ذكره فان المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو كقوله حتى يلج الجبل في سم الخطايا ثم قال وأقرب من هذا كله ان الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في الدار الآخرة وقوله حق ووعده صدق ولا يقع الاجتزاف لكل ما يدل من السمع على انه سيقع بدل على جواره ثم قال وزعموا في جواب موسى السكيت عليه السلام ان ترائي ان لن تقتضى النفي على التأييد قلنا لان ادل الاعلى مجرد النفي في الاستقبال ولا اشعار لها بالتأييد بدليل قوله تعالى في عدم تمنى اليهود الموت ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم وهم يتمنونه في النار ولو سلم اشعارها بالتأييد فهو بحسب ما سأله السكيت وهو انما يسأل رؤية في الدنيا فلا يبنى ذلك وقوع الرؤية في الآخرة

* (فصل) * قال النسفي في شرح العمدة زعمت طائفة من مشيقي الرؤية باستحالة رؤيته تعالى في المنام لان ما يرى في المنام خيال ومثال والله يتعالى عن ذلك ولان النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذه الكرامة وجوزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه في البقعة تمسكا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم رأيت ربي في المنام البارحة وتشبنا بالمحمي عن السلف فانه روي

عن أبي يزيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال ورأى
أحمد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أحمد كل الناس يطلبون مني الا أبا يزيد فإنه يطلبني ورأى
عن أحمد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني ومحمد بن علي الترمذی والعلامة شمس
الائمة السكردري رحمه الله انهم رأوه وقد حكى لي متعلم زاهد كان يختلف الى بخاري انه رآه وقد رأيت
فيها شابا متعبدا لا يختلط بالناس وكان يرى في الليالي فسألت عن حاله فقالوا انه رأى ربه ولان ما جاز
رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لان الرائي في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع
مشاهدة يحصل في النوم واذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبد الله كأنك تراه
فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصفى أولى والرائي في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث
وقولهم ما يرى في النوم خيال ومثال لانسلم بأنه منحصر في ذلك وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة
ان ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والبارى منزّه عن ذلك فلا يرى فكل ما أجبناهم ثم
فهو جواب لكم

*(فصل) قال النسفي المعدم ليس بمرئي كما انه ليس بشئ وهاتان مسئلتان أما الاولى فقد جرت
المناظرة فيها بين الامام الزاهد نور الدين الصابوني والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيه النقل
والعقل أما النقل فتدأقني أئمة سهرقند وبخاري على انه غير مرئي وقد ذكر الامام الزاهد الصفار في
آخر كتاب التلخيص على أن المعدم مستحيل الرؤية وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير أن المعدم لا يصلح
أن يكون مرئي الله تعالى وكذا قول السالف من الاشعرية والماتريدية ان الوجود علة جواز الرؤية
ناطق بهذا اذ العلة العقلية شرطها أن تكون مطردة منعكسة وأما العقل فلان الشعر الاسود بياضه
معدم في الحال لا يخلو اما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا فيحصل فان رآه في هذا الشعر فقد
رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمرئي اجماعا وكذا
في الشخص الحي ان رأى موته فيه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون
الموت صفة ذلك الشخص وان لا في محل فكل ما قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه
الهيئات وكان الله رائيا لها في الازل كما هو راع لها في الحال قال الامام هذا قول يقدم العالم لانك صرحت بانها
موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لا يكون موجودا في الازل فانها
لو كانت موجودة في الازل لسكان ايجاد الباري اياها ايجاد الموجودات لو كانت موجودة في علم
الله تعالى لسكان الله تعالى رائيا للموجود لا للمعدم وهذا بمنزلة عن الخلاف والخلاف انما وقع في رؤية
المعدم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهي كاملة غير قاصرة كسائر صفاته ولولم يكن المعدم
مرئيا له لتطرق العصور في صفته وهو منزّه عنه قال الامام نعم لا تصور في صفته لسكن الواحد تحت صفاته
مالا تستحيل اضافته اليه لاما لا تستحيل فالقدرة صفة الله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدورا لا يستقيم
اضافة القدرة اليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين فكذا
هنا رؤية كاملة ولكن المعدم لما لم يصلح أن يكون مرئيا لا تستقيم اضافة رؤيته اليه قال الشيخ لما
كان الباري قد علم بصفاته كانت رؤيته قديمة فلو لم تكن المحدثات مرئية له في الازل والخلق صفة قديمة
له والخلق لم يكن في الازل وحين أوجده صار مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم ولم يقع التغير في
صفته الخلق هكذا هذه المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرئية له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت
مرئية له ولا يقع التغير في صفته واعلم اننا نقول انه تعالى راع للعالم في الازل ولا كنا نقول انه رأى في الازل
لاننا قلنا بانه راع للعالم في الازل لاقتضى وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول بأنه خالق
للعالم وهذا التغير وقع في المضاف اليه لا في المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما له في الازل وان

لم يكن موجودا فلم لا يجوز أن يكون مرثياله في الازل وان لم يكن موجودا قال الامام قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لان العلم يتعلق بالمعدوم والموجود وأما الرؤية فلا تتعلق إلا بالموجود فلما آل البحث إلى هذا رجع الشيخ وقال ان المعدوم ليس بمرتضى وهذه الاسئلة والاجوبة كانت بالفارسية فنقلتها بالعربية قلت وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال وأما المسئلة الثالثة فنقول ان المعدوم اذا كان ممنوع الوجود فقد انتفى على انه نفي محض وليس بشئ ولا بذات وأما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا انه قبل الوجود نفي محض وليس بشئ ولا بذات وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة وقال جهو والمعتزلة انها ماهيات وحقائق وذوات حالية وجودها وعدمها والحاصل انه لا يمكن تقرير المساهيات منفكة عن صفة الوجود عندئذ لان المساهيات لو كانت متقرررة حال عدمها لسكانت موجودة حال عدمها فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وهو محال وهذا لان المساهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لسكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن أمر مشترك كإثباته على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقق فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واحتجوا بأن المعدومات ممتيزة في أنفسها وكل ما يميز بعضه عن البعض فهي حقائق متعينة في أنفسها ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا ولا نعلم ان غدا تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها وهوان الطالعين معدومان في الحال ونحن نعلم الا ان امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات والدليل على ان كل ممتيز ثابت متحقق لان الممتيز هو الموصوف بصفة لاجلها المتنازع الاخر ومالم تكن حقيقة ممتيزة متقرررة فامتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز والجواب ان ما ذكرتم منقوض بالمتمنعات فاننا نقول شريك الاله محال والجميع بين الوجود والعدم متمتع وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال وتميز بين كل واحد منهما مع ان هذه المتمنعات نفي محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولان الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء فلو كانت ثابتة في الازل لسكانت موجودة فيه وهو محال وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم عند وجودها وتمسكهم بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غدا شيئا ليس بشئ لان هذا من قبيل اطلاق اسم الشيء باسم ما يؤول اليه على ان هذا يقتضي اطلاق الشيء على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة وعرض وحركة وأنتم قائلون بذلك كله وكان ما ذكرتم من النقوض محتملا والله أعلم (الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد) ان قلت لم آخر المصنف لتوحيد مع انه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسرما عقد عليه الاصول السابقة أوصافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقدمها اليه علم ما توحد به ذاته تعالى من سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تنمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ان الوحدة تكلف بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشبهة والباري تعالى واحد بكل المعنيين أيضا أما الاول فلتعاله عن الوصف بالسكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فخاصة انتفاء المشابهة له تعالى بسائر الوجود حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل وقوله (لا شريك له) الشريك فاعيل من الشراكة وهو كون الشيء بحيث يتحد مع غيره في شئ موضوعا كان أو مجعولا صفة أو موصوفا متعلقا أو اثرا ثم أكد بقوله (فرد) أي منفرد بصفات الجلال وصفات الكرام (لان الله) أي لا شبيه له ثم ان الوحدةانية هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية كما أثرنا اليه

جازان يرى كذلك * (الاصل
العاشر) * العلم بان الله
عز وجل واحد لا شريك له
فرد لاندله

أولاً وهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتاً مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذاتاً تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وإرادتان وعلمان فأكثر إلى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الأزلية ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو إيجاد لغيره تعالى من الممكنات واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أي استقل (بالإيجاد والاختراع) وقد تقدم أن الاختراع خاص بالله عز وجل والفعل بالمطلق على القديم والحادث لأنه في حق الله تعالى حقيقة لأنه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فعبارة عن مباشرة عن مباشرة للشيء وتحريرهم لها والإيجاد والخلق أيضاً خاصان بالله تعالى (لا مثل له يشابهه ويساويه) المثل هو ما يسد مسد الشيء وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسية وقد يقال هو الذي يشارك الشيء فيما يجب ويجوز ويستحيل (ولا ضده) في ملكه (فإنزاعه ويناويه) أي يعارضه والمناوأة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعاندة هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازم الآخر وقد يقال أنه يفهم من سياق المصنف أن الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة نفي الكثرة في ذاته ونفي النظر في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والأفعال وإن شئت قلت هو نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الأفعال عموماً بفعل الأفعال مندرجة تحت عدم وجعل نفي الشريك في الأفعال عموماً معطوفاً على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة فاقضى أنه ليس منهما فليتمأمل وإذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الأمور لأن كل واحد منها يتحقق به الوحدانية فيقال إن اشتغال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتغال الكل على أجزائه ولا الكل على جزئياته أما الأول فهو مناف لقول بعض المتأخرين بأن الوحدانية عدم الاثنينية فجعلها شيئاً واحداً وهو العدم المضاف إلى تلك الأمور فتلك الأمور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم الكل إلى جزئياته من صدق اسم المقسم على كل من الأقسام فلا يصح هنا أن يقال نفي الكثرة عن الذات ووحدانية الخ أشار لذلك الشهاب الغنبي في حاشية أم البراهين

(فصل) * قال السفوسي في شرح الكبير ما حاصله أن عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الأول ما لا يثبت بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المجزأة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحياته إذ لو استدلل بالسمع على هذه العقود لزم الدور الثاني ما لا يثبت إلا بالسمع وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملائكين والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لأن غاية ما يدرك العقل من هذه الأمور جوازها أما وقوعها فلا طريق له إلا بالسمع الثالث ما يثبت بالأميرين بحيث يستقل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المجزأة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الأمور التي أخبر الشرع بوقوعها وحدوث العالم وقد اختلف في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها إلى كل من السمع والعقل وقيل بل هي من القسم الأول الذي لا يثبت إلا بالعقل قال والحاصل أنه لا خلاف في صحة الاستناد إلى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها إلى السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والأول رأي الإمام الحرمين والفخر الرازي والثاني رأي بعض المحققين واليه مال شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اه قال الغنبي فأنت ترى الشيخ قد مال إلى عدم صحة الاستناد إلى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقظ أن هذا الخلاف هل هو جاري في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الأفعال أو هو خاص ببعضها يحتاج إلى تأمل وقال الجلال الدواني أعلم أن التوحيد إما محصور وجوب الوجود أو بمحصر الخالقية أو بمحصر المعبودية قال ولقد مررت الإشارة إلى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

انفرد بالخلق والابداع واستبد بالإيجاد والاختراع لا مثل له يساومه ويساويه ولا ضده فينازعه ويناويه

الواجب لكان مجموعهما ممكنا لا يحتاجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الأول فلا يستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه وأما الثاني والثالث فلا ممتنع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني أشير اليه في الآلية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز أن يتقعا فلا يلزم الفساد والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين أولا الى هذا التوحيد ونهوه عن الاشرار بالله في العبادة قال الله تعالى أن عبدون ما تحتون والله خالقكم وما تعملون اهـ وبه تعلم تفصيل ما أجعل في كلام الشيخ السنوسي آتفا في اعتماده على ما مال اليه ابن التلساني

(فصل) * وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد ففي شرح الكبرى للسنوسي نقلا عن ابن التلساني التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وفي شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة في الالهية وخواصها وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد وأراد بالالهية وجوب الوجود والقدم الذي أوتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني والقيام بنفسه وقال بعض المحققين حقيقة اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وقال ذو النون حقيقة التوحيد أن تعلم ان قدرة الله تعالى في الاشياء بلا علاج وصنعه بلا ضراغ وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وقال بعضهم من ترك أربعا كل توحيد وهي كيف ومتى وأين وكه فالأول سؤال عن الكيفية وجوابه ليس كئله شيء والثاني سؤال عن الزمان وجوابه ليس يتقيد بزمن والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس يتقيد بمكان والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الاحد ثم شرع المصنف في الاستدلال على الوحدة فقال (وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وهل هذا البرهان اقناعي أو قطعي يأتي الخلاف فيه (وبيانه) أي البرهان وهو الآلية أي بيان وجه دلالتها (انه لو كانا اثنين) أي لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالهية التي منها الارادة وتتمام القدرة (وأراد أحدهما أمرا) قال الثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقصورا قد قصرت قدرته (مقهورا عاجزا) ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا وكان الأول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا (وفي بعض النسخ قاهرا) ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التنازع ويقال له أيضا برهان التطارد وقد اختلفت عبارات القوم في تقرير هذا البرهان بعبارات مختلفة فقال شيخ مشايخنا في املانه على البخاري مانصه انه قد قام البرهان القاطع على وجوب عموم قدرته وارادته لجميع الممكنات فلو قدر موجوده من القدرة على ايجاد ممكن تامثل ماله تعالى لزم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين لان المسئلة مفروضة نهما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما ان لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لزم عجزهما في هذا الممكن لزم عجزهما في سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف الحس والعيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أي بين واليه الاشارة بالآلية وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية الدليل على وحدانيته تعالى انه لو كان للعالم صانعان فصاعد الم يحل اما أن يكونا قادرين فلو كانا قادرين على الكمال لجاز في العقول تخالفهما بان يريد أحدهما بقاء الجسم في حالة معينة ويريد الآخر فناءه في تلك الحالة فاذا قدر على تنفيذ ارادتهما أدى ذلك الى المحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة وما أدى الى المحال فهو محال وان كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزا فالعاجز لا يصلح للالهية لانا نبينا ان الصانع قديم وعجز قديم محال لان العجز لا يكون الا عن فعل يعجز عنه ومالم يتصور الفعل لم يتصور

وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وبيانه انه لو كانا اثنين وأراد
أحدهما أمرا فالثاني ان
كان مضطرا الى مساعدته
كان هذا الثاني مقهورا
عاجزا ولم يكن الها قادرا
وان كان قادرا على مخالفته
ومدافعته كان الثاني قويا
قاهرا والاول ضعيفا قاصرا
ولم يكن الها قادرا

العجز وتقدير الفعل في الازل محال وان لم يكونا قادرين على السكال فافترض الدليل في أن يريد أحدهما
 وجود جوهر وبديلا لا يوجد هذا اذا لم يقدر أحدهما على شيء من الاعراض فلنفترض الدليل
 في أن يريد الآخر تحضده ويذكر الدليل بأسره اه وقال امام الحرمين في مع الادلة الدليل على وحدانية
 الاله انما لو قدرنا الهين وفرضنا عرضين فان جوزنا ارادة أحدهما لاحتداد الضدين وارادة الثاني للثاني استحالة
 نفوذ ارادتهما واستحالة أن لا تنفذ ارادتهما جميعا لامتناع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة
 أحدهما كان الثاني مغلوبا مستكرها وان لم يجز اختلافهما في الارادة كان محالا اذ وجود أحدهما
 ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد والعجز منقطع عن
 رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقض أحكامهما من تقدير قادر بن على السكال وقال شارحه
 ابن التلمساني مانصه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والبارى تعالى واحدي ذاته لا انقسام له
 وواحد في صفاته لا نظيره وواحد في الهية ومالكه وتبديه لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره والغرض
 من هذا الفصل إقامة الدليل على استحالة موجودين بوصف كل واحد منهما بالالهية والاله هو العام القدرة
 العام الارادة العام العلم وسائر الصفات الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا النعت
 وقدرنا فعليين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلوعنهما كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والاخر
 تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الاخر اعدامته فلا يتصور اوما أن ينفذ مراده مامعا أولا أو مراد
 أحدهما دون الاخر ولا مزيد في العقل على هذه القسمة فان نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم ساكنا
 متحركا حيا ميتا في حالة واحدة وذلك محال لانه جمع بين الضدين وان لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين
 ويلزم قصورهما معا ونقصهما لعدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الاخر كان النافذ
 الارادة هو الاله الحق والثاني عاجز ناقص من رتبة الالهية ثم قال وهذه الدلالة هي التي أرشد اليها
 الكتاب العزيز بقوله لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا اه وقال النسفي في شرح العمدة تقرير دلالة
 التمانع التي عول عليها جمهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متمثلان في صفات الالهية يؤدي
 الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتمثلين أو عجز أحدهما والكل محال وما يؤدي الى المحال محال
 وهذا لان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يخلق في شخص حياة والاخر
 أراد أن يخلق فيه موتا فان حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل
 لا هذا ولا ذاك ثبت عجز كل واحد عنهما لتعطيل ارادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لو ارادة
 صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الاخر كان الذي
 تعطلت ارادته عاجزا والعاجز مستحيل أن يكون الهالان العجز من مراتب الحدوث اه وقال البكي
 في شرح الحاجبية عمدة الاشاعة في اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمانع وحاصله
 أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفا من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفي السكم أعني المقدار
 عنه وانه واحد بمعنى انه لا ثاني له فيلزم نفي السكم المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم وأما
 الثاني فلانه لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شيء من العالم والتالي باطل بالضرورة
 فالمقدم مثله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بطلان الثاني فالتقسيم الاول وهو أن يريد الآخر وجود
 الاخر وجوده أم لا وعلى ذلك فاما أن يريد العدم أم لا يريد لا عدما ولا وجودا والتالي باطل بأقسامه
 فالمقدم مثله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بطلان الثاني فالتقسيم الاول وهو أن يريد الآخر وجود
 فهو محال لما يؤدي اليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور واحد بين قادرين أن نفذت ارادتهما
 والعجز والترجيع من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما والعجز وخالفه الواقع أو وقوع الممكن بنفسه
 ان لم تنفذ ارادة واحد منهما أو أيا القسم الثاني وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضا لما يؤدي اليه

من اجتماع النقيضين ان نفذت اهما أو ارتفعا معا ان لم تنفذا مع العجز وال ترجيح من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الاخر وجودا ولا عدم ارادته لا يخلو اما أن يكون لاجل ارادة الاخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجح أحد المثلين أولا لاجلها فارادته للوجود أو لعدم ممكنة الوقوع على ذلك التقدير وكل يمكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالاله الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذي أورده فيه خلط برهان الثمان مع برهان التوارد والالية محمولة على كل منهما ولكن لم يشر الى برهان التوارد أحد الا الكسبتي في شرح العقائد النسبية ونص تحريره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات و بطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فالما أن لا يستند اليهما معا فلا يكون واحدا منهما الهان أو الى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو الى أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى أحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الاخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته تعالى وفي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في عقيدته و أبو الخير القزويني في صححة الحق والامام نور الدين الصابوني في عمده وابن فورك في المدخل الاوسط بنحوهما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة في التعبير ولم أنقيد بابراد تلك النصوص اذ كان ما لها الى ماسقت من عبارات المذكورين أولا

* (فصل) * قال السعد في شرح المقاصد ان أريد بالفساد في الالية عدم التكوّن فتقر به أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن السماء والارض لان تتكوّنهما اما مجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلا متناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه يلزم ترجيح بلا مرجح وان أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقر به انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الشكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار اه وقد اقتصر الخيال في حاشيته على العقائد على الجملة الاولى منها الى قوله بلا مرجح وقال ورد عليه ان التردد على تقدير التمانع الفرضي فيثبت رد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الإطلاق فيثبت يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجهه يكون للقدرة الاخرى مدخل كافي أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الاخر أو يفوض بارادته تكوين الامور الى الاخر فلا استحالة فيه اه

* (فصل) * قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط في برهان التمانع شروطا لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بهتمامه ليكون تبصرة للناظر يستفيد منه ولغاية هذا الكتاب بما لا يوجد في أكثر البلاد فنقول قال في بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع ومما يدل على ذلك انه اذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لا بد له من محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكلمة بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحيحا وكانت الاعداد ما زاد عليه متعارضة فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها لا الى نهاية ولا يلزم من هذا الدليل اذا أوجبنا صانعا واحدا ان نجيز أكثر منه

لان الواحد أوجبه الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا يوجبها دليل لان
الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد ودليل آخره وان لو جاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر
الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء الى معرفة صانعه بعينه ليعبده
بعينه ويشكره على انعامه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريفه اياه وانه هو الذي صنعه دون غيره
لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفي هذا تعجز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه والعاخر
لا يكون الها صانعا ودليل ثالث لو كان للجسام صانعان أو أكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم
فعلاهما جميعا أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين
محدثين له لانه باخترع أحدهما يوجد فلا معنى للاخترع الآخر منهما له ولان قدرة كل واحد منهما
ان كانت لا تصلح لاخترع الشيء إلا مع قدرة الآخر استحالة صلاحهما مجموعتين لاخترعه لان ما يصلح
للاخترع مع ما لا يصلح للاخترع لا يقع بهما الاختراع لان ما استحالة في الآخر لم يتغير بالاجتماع وما وجب
في الآخر لم يتغير بالاجتماع وليس كالجزء يحمله الجماعة ولا يحمله كل واحد منهما ولا يجوز الكذب
على الآخر وانتفاؤه عن أهل التواتر لان هذا من باب الجواز في الآخر وما كان في الآخر على طرفي
جواز جاز أن يتغير حكمه في الاجتماع وما لزم في الآخر طريقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان
كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما
من جنس فعل الآخر أو خلافا فان اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للجسام والآخر فاعلا
للاعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالجسام دون الاعراض الا بمخصص يخصهما وهذا يقتضي
حدوث قدرتهما والقدرة المحدث لا تحدث في ذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون محلا لحوادث
وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقد ركل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر
من الاجسام والاعراض لم يخل من أن يكون مقدر كل واحد منهما مقدور الآخر وغيره وان كان
من جنسه فان كان مقدورات كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا
في ارادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حدث من محدثين كما يستحيل وقوع
حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونهما من
جنسها فهو محال لان كل شئ من جنس واحد منهما ثلاث يصح على كل واحد منهما ما يصح على
الآخر وهذا يقتضي اذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضا به وان تتعلق
قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته واذا وجب هذا وآل الامر الى
اشترائهما في المقدورات كلها أدى الى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما
نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدرة الاله سبحانه لانا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل
قلنا ان حدوثه كان بقدرة واحدة وهي قدرة الاله واكتسابه بقدرة واحدة وهي قدرة المكتسب له
وكان يصح حدوثه بقدرة الاله بغيره مكتسب مكتسبه فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لو كان
للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على احداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخلو اذا أحدث أحدهما
جسما أو عرضا أن يكون الآخر قادرا على احداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أولا يكون
قادرا عليه فان قدر عليه قدر على احداث ما هو موجود حادث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا
عليه فصاحبه هو الذي منعه من ايجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه وهذا يوجب أن يكون
ممنوعا والممنوع العاخر لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون
ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يريد خلاف
مراد غيره والتمانع انما يصح مع الاختلاف في المراد ودليل خامس وهو انه لا بد للصانع من أن يكون

حيا قادرا عالما مريدا مختارا ومن نازع في هذه الصفات للصانع بيننا الكلام معه عليها فاذا ثبت وصف
 الصانع بما ذكرناه قلنا لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيا قادرا عالما مريدا
 مختارا والمختار ان يجوز اختلافهما في الاختيار لان كل واحد منهما غير مجبر على موافقة الآخر في
 اختياره فاذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر في شيء لم يخل من أن يتم مرادهما أو
 لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر ومحال تمام مرادهما لتضادهما وان لم يتم
 مرادهما فهما عاجزان وان تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فان الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون
 المعجز الها ولا قديما وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التمانع ولها شروط منها تفسير معنى
 التمانع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثاني هو
 العلم بأن التمانع بين القادرين انما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بان يريد ما يكرهه صاحبه
 فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعا عن ايقاع مراده وزعم بعض القدرية أن التمانع يقع في
 الفعلين المقدورين لقادرين بان يفعل أحدهما مقدوره في محل يمنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره
 فيه ويلزمهم على هذا الاصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعا من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم
 فيه حركة وهذا فاسد فما يؤدي اليه مثله والشرط الثالث أن الحين القادرين المتصرفين بأرادتين
 لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لان الذي ينفي ارادة أحدهما ليس هو الثاني
 لارادة الآخر لان الشئيين لا يتضادان في محلي ولولا جواز اختلاف المرادين في المراد لما صح التمانع
 بينهما والشرط الرابع ان التمانع بين القادرين لا يصح الا بعد أن يكون محل فعلهما واحدا لولا ذلك
 لصح من أحدهما أن يقع في محل فعلا ويوقع الآخر خلافه في محل آخر لان المتضادين لا يتضادان
 في محلي كالسواد والبياض في محلي والشرط الخامس العلم بان ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث
 لا يصح وجود ارادة الآخر منه اذ لو كان محل ارادتهما واحدا لوجب أن يصيرا معاصرين بآرادة
 واحدة ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجب كون كل واحد مريدا لما يريد الآخر بآرادته والشرط السادس
 العلم بان ارادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مراده لانه لو كانت الارادة من المراد لكان كلما
 أراد أحدهما شيئا حصل مراده في حال كونه مريدا ولم يصير ممنوعا عن مراده بحال والشرط السابع
 العلم بان التمانعين يجب أن يكون ارادة كل واحد منهما قبل مراده لان ارادته لو حصلت مع مراده
 لما صح منعه عن مراده لان الحى لا يكون ممنوعا من فعل ما قد وجد ولا يقع التمانع بين التمانعين في المراد
 ممنوعا عن تمام مراده عاجزا عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قديما والدليل على استحالة وجود قديم
 عاجز ان الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجز معه
 وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادرا بقدرة والعاجز يكون عاجزا بعجز لوجب أن يكون اختصاص
 أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر
 الاوصاف التي استحقها لانفسها بمخصص خصهما أو خص أحدهما بأحدى الصفتين وذلك يقتضي
 قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثا غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التمانع
 على التوحيد اه سياق الشيخ أبي منصور التميمي وقال الشيخ نور الدين الصابوني البخاري فان قيل
 اذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة في جسم يوافقه في ذلك ولا يخالفه بآرادة الموت فيه خصوصا
 على أصلكم أن الارادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يخلو اما أن تقع ضرورة أو اختيارا ان
 قلت ضرورة كإن كل واحد منهما مضطرا الى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين وان قلت اختيارا
 يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتوجه التقسيم وأما أن الارادة تلازم العلم فعندنا الارادة تلازم الفعل
 دون العلم بدليل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليس مجرد له وكذا المعدوم الذي ليس بوجود

نعلم اذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس بمراد له اه وقال النسفي في شرح العمدة فان قيل هذه
الاقسام انما تنفر على وقوع المخالفة في الالهين فلم لا يجوز فرض الهين متوافقين في الارادة بحيث
يتمنع وقوع المخالفة بينهما على انا نفرضهما حكيمين عالين بجميع المعلومات فلا يخالفان سلمنا انه
يصح وقوع الموافقة بينهما لكن المحالان التي التزمتموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة
المخالفة فسلم تثبتوا ان هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لا يتم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان
كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فيمكن تقدير
الخلافا بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لو انفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة ولو انفرد ذلك لصحت منه
ارادة الموت فعند اجتماعهما تنفي الصحتان لان كل واحد من الصحتين أزلي والازلي يتمنع زواله وقوله
هذه المحالات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان
ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعها محال لكن المحال
قد يلزم من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لسكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة
اولم تكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين واذا لم يتصور اثبات الصانع للعالم كان
الصانع واحدا ضرورة اه

(فصل) رجس الى تحقيق سيما في المصنف وبيان لهذه الحجة هل هي قطعية تفيد القطع أو اقناعية
تفيد الاقناع للمسترشد وان لم يفد الحقا للمجاهد وصرح كلام السعد في شرح العقائد التسفية انها
اقناعية وفي آخره ما ينافية كما سيأتي بيانه قال الكمال بن الهمام في المسامرة وتلميذه ابن أبي شريف
في شرحه وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان
التوحيد للزوم الفساد المذكور في الآية وليس ببيان لاداة وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير
التعدد ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان لاداة وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان
التمانع بناء على ما في الآية من الاشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان
معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وتحقيق هذا المحل أن الكلام في اثبات التوحيد اما أن يكون مع
الملي أو مع غيره والملي هنا هو الذي اعتقد حقيقة مله نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملي فيلزمه القطع
بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذ هو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما
أخبر بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى وأما غير الملي فيلزمه ذلك أيضا جبرا أي
من جهة الجبر أي القهر له أو علميا توجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع داخل في مسمى العلم
المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالعالم حال الغيبة عن
جبل عهده ناه جبرانه بحجراته ان لم ينقلب ذهبامثلا وللدخول العلم العادي في مسمى العلم أجيب عن اراد
خروجه عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تمييز الاحتمال متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد أورد على
تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها النقيض لجواز خرق العادة مع
ان العلم العادي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وتحرير الجواب ان احتمال النقيض في العلم
العادي بمعنى انه لو فرض العقل خلافا لم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها
والامكن لا يستلزم في شيء من طرفه محالا وذلك الاحتمال لهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع
بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المان في هذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا
لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كفاي الظن أو في المآل كفاي الجهل المركب والتقليد ومنشوء ضعف
ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف
لا الاحتمال بالمعنى الاول فثبتوا في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب أعني بالموجب

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن
 الجازم المطابق للواقع لموجب اذا لموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة وما ثبت فيه
 الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان
 العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة
 كل الآخر في كل جليل وحقير من الامور بل تأتي نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالملكية
 والقهر لا لاخر فكيف بالالهي والحال ان الاله بوصف بأقصى غايات الكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد
 بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا أمر اذا تؤمل لا يكاد لنفس
 يحظر نقيضه أصلاً فضلاً عن اخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا
 التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الآية حجة اقناعية من قبل انه اذا
 خطر بباله النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلاً في العقل وينبى ما ذكرناه من انه لم يؤخذ في
 مفهوم العلم القهري استحالة النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر
 المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستعمل وقوعه وبهذا يظهر ان الآية حجة برهانية
 تحقيقية لا اقناعية قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكرماني وهو من معاصري
 السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أي
 لاعقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كثرأباً
 هاشم بقسده في دلالة الآية وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير
 معتبرة في البرهان ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية يتحصله اه قلت
 وقال الخيامي في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان جل الآية على نفى التعدد للصانع مطلقاً
 فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد
 التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما على سبيل الاجماع أو التوزيع
 فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً لانه جزء على أو على تامة فيفسد العالم أي
 لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضا ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن
 يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم متكاملاً عن الوجود والالاممكن التماثل المستلزم للحتم لان امكان
 التماثل لازم لمجموع الامر من التمدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ
 من الاشياء حتى لا يمكن التماثل المستلزم للحتم اه يرجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة
 المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الاعتراض
 والتكفير بما رأيت أن أسوقه بالخط لا شتماله على فرائد قال رحمه الله الافاضة في الجواب على وجه يرشد
 الى الصواب تتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع
 وتوحيد تجرى مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً للادوية
 على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالدلة الى الهداية اذا لم
 يكن على قدر وادراك العقول كان الافساد للعقائد بالدلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون
 الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمتوهم المصدق سمعاً أو تقليداً لا ينبغي أن يتحرك عقيدته بخبر
 الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخالطته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين
 أن يكون ذلك ايماناً بقدرة تلميذ أو يقيناً برهاني والخاص الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصير
 على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشكوك الذين فيهم نوع ذكاه
 ولا تصل عتة ولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتكافى في معالجتهم بما أمكن من

السكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلالة البينة البرهانية لقصور عقولهم عن ادراك كمالان الالهتاء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وأما الفطن الذي لا يقنعه السكلام الخطابي فتجب المحاجنة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشتمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين علمتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراك كمالها بطريق العبارة تكميلا للحمجة على الخاصة والعامة على ما يشير لذلك قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاية أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لما كان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أحرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السامية ان ما لا يكون في نفس الامر لازماً وقطعياً لا يصير يجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا زعم ان تسميته قطعياً وبرهانا صلاية في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيئات هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لا شتمال القرآن على الادلة القطعية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التماسع القطعي باجتماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين وقادرين واجتزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم السكلام وكلاهما محالان عقلاً كما بين فيهما أيضاً التماسع الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة بل التماسع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغي أن يتوهم ان كل تماسع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين وقادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر حينئذ لا ينبغي أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الالهة عقلاً فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليست امل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة ان قال ان دلالة الاية ظنية ونحو ذلك قال ابن أبي شريف ولا يخفى بعد معرفة ما قرناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الاية دال على خطابي أي ظني ثم قال واعلم أنه قد وقع للسعد أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ووافق كلام شيخنا فانه قال في السكلام على العجزة مانعه وعند ظهور العجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولي الهداية والتوفيق

(فصل) * قد تقدم أنفاً هذا المطلب مما يصح فيه التمسك بالسمع وأدلته من السمع كثيرة منها

الآية التي سمعت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولا تعنوا الحق به أكد خبره بقوله والهيكم اله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسم عليه بقوله والصفات صفاتي قوله ان الهكم لواحد وتكررت آي التهليل في القرآن في ست وثلاثين موضعاً منه وهي متمسك المحدث وزيد بأن الانبياء والرسل عليهم السلام انما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفي فيقول بما تقدم وزيد إشارة بأن الكمال المطلق واحد ولو كان متعدد لما كان مطلقاً كان مقسداً ولو بنى ما يدخل تحت العدد معه عنه والا لا يكون الا كاملاً بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالله لا يتعدد ويقول أيضاً الله لو كان متعدد الزمان العدد ذاتياً له اذ لو لم يكن ذاتياً لكان لغيره ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده الى الغير ولا شيء من المحتاج باله وباطل أن يكون التعدد ذاتياً لله والا كان موقوفاً على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفاً على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وأيضاً كمال كل موجود في العالم بحصول حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلاً وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وانما التعدد في الأشخاص ثم كل شخص وجوده بحصول شخصه وشخصه واحد فاذا لكل شيء وحدة بشخصه دائماً أو وقتاً ما هو بها اتمانوعاً أو شخصاً وكل ما زاد على وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة لغيره فاذا جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها اثر لاله فالله واحد ومن هنا قيل

وفي كل شيء له آية * تدل على أنه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحداً فهو لا مثله بمثاله في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لا من غير الممكنات والا لما كان واحداً ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والا لما كان ممكناً ضرورة ان ما بمثاله الممكن لان المثلين هما المشتركان في صفات وذلك كله محال وهو أحد المطالب الاعتقادية وهو متحصل ما تقدم في الصفات التنزيهية فاعرف ذلك والله أعلم * (تنبيه) ثبت مما تقدم ان الله هو الذي لا يعانعه شيء وان نسبة الاشياء اليه على السوية وبهذا يمتل قول المجوس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علة أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ دلالة التماثل تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم * (تكميل) قال في مقاصد الرجة صفات الله تعالى على أربعة أقسام اما سلبية محضة أو اضافة محضة أو حقيقة عارية عن الاضافة فنال السلب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك ومثال الاضافة كونه أولاً وأخيراً وظاهراً وباطناً ومثال الحقيقة العارية من الاضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التي تلزمها الاضافة العلم والقدرة والارادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب نفى أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك اداة سلب ويشهد له قول السنوسي يعني ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بولانا تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفي حاشية سيدي عبد القادر بن خدة الراشدي مانصه قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمر لا يليق بالباري تعالى ولم يقل سلبية لان السالب أعظم من السلب فشكل سلبى سالب وليس كل سالب سلباً فبعض السالب سلبى كالسلب وبعض السالب ليس سلبى كالمعاني مثلاً والفرق بينهما ان السلبى هو الامر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالأقدم مثلاً فانه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة فكذلك سائر المسلمات وان دل على سلب منافية بالالتزام فهو السالب وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأق بها إيجاد

كل يمكن واعدامه بالمطابقة ويدل على سلب العجز عنه بالالتزام الحاصل هو الذي يفسر بالسلب اه قال
الشهاب الغنمي بعد ان نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلبى والسالب على هذا
الوجه الا في كلام هذا الامام قلت وهو غريب ولا يخلو عن تسكف والاحسن ما تقدم تفسيره في كلام
السنوسى وغيره اذ لا يحيد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع
المصنف رحمه الله تعالى في بيان الركن الثانى فقال

*** (الركن الثانى) ***

أى من الاركان الاربعة (العلم بصفات الله تعالى) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث
يحمل عليها كالحى والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها أحكاما
ومنها ما هو ليس بجار ولا محمول على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والارادة
والكلام وغير ذلك واختلفت الاسعرة في اثبات الحال في نفاها منهم وهى الاكثر فعنى القادر مثلا
عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها فليس عند هؤلاء الا
الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالله وتارة يعبر عن
تلك المعانى بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلا معبرا عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر
بهم معا وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخ ان
المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة التى هى القدرة والعلم من حيث قيامهما بالذات وعلى
هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال لا الهى عين السمع ولا هى غيره وأما من أثبت الحال فيقول ان هنالك
ثلاثة أمور الذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاؤلان موجودان والحال ثابتة وليس
بوجوده ولا معدومة وبالجمله فنرى الاحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات وفي الصفات القائمة في
تعلقها ومن أثبت ينظر في ذلك يزيد بالنظر في اثبات الحال وفي تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية
ذكر صفات المعانى وهى سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويقال لها أيضا
صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخليه على التحلية
كما في تقديم النقي على الاثبات في لا اله الا الله وتقديم المعانى على المعنوية لتوقفها عليها اشتقاقا وتحققا
اذا العالم مثلا المأخوذ من كونه عالما مشتق من العلم وثبوت الذات فرع ثبوتها وقيامها ببعضهم
قدم المعنوية للاتفاق عليها ولا نهادلائل على صفات المعانى وانما سميت في الاصطلاح صفات المعانى لانها
صفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثه كنباض الجرم مثلا وسواءه أو قديمة كعمله تعالى وقدرته
فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنوية لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وهذا في اصطلاح
التأخرين وأما المتقدمون كالمصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعانى والمعنوية ويطلقون صفات المعانى
عليها معالان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعانى بالذات فعنى كونه عالما
قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات
غيره معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلاً للإعراض مثلا وان
كانت الصفة غير موجودة في نفسها لانها معللة بانها تجب للذات مادامت علمتها قائمة بالذات سميت
صفة معنوية أو حالاً معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا (ومدار على عشرة أصول الاصل
الاول العلم بان الله صانع العالم قادر) أى ذو قدرة وهى عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشئ مقدرًا
بتقدير الارادة والعلم واقعا على وفتهما فالقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من
شرطه ان يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الآتية فانه لو شاء أقامها وان كان لا يقمها
فانه لم يشأها ولا يشأها لما جرى في سابق علمه من تقدير أجلها وقتها وذلك لا يقدر في القدرة والقادر

*** (الركن الثانى العلم**
بصفات الله تعالى ومداره
على عشرة أصول) *
(الاصل الاول) العلم بأن
صانع العالم قادر

المطلق هو الذي يخترع كل موجود اختراعاً منفرد به ويستغنى فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى
 قاله المصنف في المقصد الاسمي (وانه تعالى في قوله) الكريم في كتابه العزيز (وهو على كل شيء قدير
 صادق) قل أؤمنصور التمجيد قد وردت السنة بذكر القادر والمقدر في أسماء الله تعالى وجاء القرآن
 بهذين الاسمين وبالقدير أيضاً والقدير أبلغ من القادر والمقدر أبلغ من القادر والقادر معنيان يكون
 بمعنى القدير من القدرة على كل شيء وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وانما يوصف القادر منا
 بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثاني ان يكون بمعنى المقدر ويقال قدر با تخفيف
 وقدر بالتشديد وجاز في كلام العرب ان يقال قدر واقدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب ثم أقام
 المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم محكم في صنعته احكاماً عجيباً مرتب في خلقته) ترتيباً غريباً
 (ومن رأى ثوباً من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سداه ولجته ابريسم ويقال هو معرب (حسن
 النسيج والتأليف متناسب التطريز والتطريف) يقال طرز الثوب تطريزاً اذا جعل له طرازاً وهو العلم
 في الثوب والتطريف بمعناه يقال ثوب مطرف اذا كان من خزله اعلام وقد طرفه وأطرفه بمعنى (ثم
 توههم) أي ظن (صدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لا استطاعة له أو عن انسان لا قدرة له) قال
 الراغب الاستطاعة وجود ما يصير به الفعل ممكناً وعند المحققين اسم للعاني التي يتمكن المرء بها
 مما يريد من احداث فعل والاستطاعة أخص من القدرة (كان مخلعاً عن غيرة العقل) كانه عدمها
 (ومخترطاً في سلك أهل الغباوة والجهل) وفي كتاب صحبة الحق لابي الخير القرزويني ما نصه أما الاصل
 الاول في معرفة كون الباري تعالى عالماً قادراً والدليل عليه صدور الافعال المحسنة المتقنة عنه مثل خلق
 السموات والارض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب والترتيب ويدل ذلك قطعاً على
 كون صانعها عالماً بما قادر عليها فان من يرى خطأ منظوماً أو ديباجاً منسوجاً ويجوز صدوره من جاهل
 به عاجز عنه يكون عن حيز العقل خارجاً عنه وفي تبه الجهل والجاه وسياقه قريب من سياق المصنف الا
 انه جعل العلم والقدرة معاً في أصل واحد قال البكي في شرح الحاجبية اعلم ان القادر عند أهل السنة هو
 المتيكّن من الفعل والتركيب بحسب الداعي الذي هو الارادة وان شئت تقول هو الذي ان شاء فعل وان
 شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والارادة وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون ان
 كل ما يتوقف دلالة السمع عليه لا يكفي فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان
 يقال قد ثبت حدوث العالم كحصر فصانعه لم يكن قادر للزم تخلف الماعول عن علته وهو محال أما الملازمة
 فلان صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادراً فكأن موجباً بالذات لزم التخلف المذكور وأيضاً
 لو كان موجباً لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع
 الواجب محال

(فصل) * والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شيء قدير وأما الصوفي فيقول كيف
 لا يكون قادراً وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فيهم وهو أولى بالكمال بل هو منفرد
 به فلا قادر في التحقيق الا هو ولا فاعل الا هو وأيضاً فاننا اذا نظرنا في أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وحدها
 ما يبدو في ذواتنا من الافعال على قسمين منها ما يكون معصوماً باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولاً
 وعرضاً وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبته وقوفه عند ذلك
 الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه وقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختياري وقوف أجسامنا عند حدها
 فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع وما لا يكون عن موجب ولا عن طبع
 فهو عن قادر فالفاعل لذواتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله اذا مساواة مثلاً والكلام فيه كالكلام
 فينبأ (الاصل الثاني العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات) وعلمه محيط بجميع المعلومات على التفصيل

وانه تعالى في قوله وهو على
 كل شيء قدير صادق لان
 العالم محكم في صنعته مرتب
 في خلقته ومن رأى ثوباً
 من ديباج حسن النسيج
 والتأليف متناسب التطريز
 والتطريف ثم توههم
 صدور نسجه عن ميت
 لا استطاعة له أو عن
 انسان لا قدرة له كان مخلعاً
 عن غيرة العقل ومخترطاً
 في سلك أهل الغباوة والجهل
 * (الاصل الثاني) العلم
 بانه تعالى عالم بجميع
 الموجودات ومحيط بكل
 المخوفات

(فلا يعزب) أي لا يغيب (عن علمه) الأزلي للواجب (مشتقاً ذرة في الأرض ولا في السماء صادق في قوله) جل وعلا (وهو بكل شيء عليم) ظاهره وباطنه دقيقة وجليلة أو له وآخوه عاقبته وخاتمته وهذا من حيث الكشف على أنهم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفاداً من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها وما عطف ثم يسلك في إيصالها إلى المستصغ على سبيل الرفق دون العنف فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللفظ والادراك ثم معنى اللطف ولا يتصور ركاب ذلك في العلم والفعل إلا الله تعالى فأما حاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفضيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي من غير فرق وأما رفقته في الأفعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضاً تحت الحصر إذ لا يعرف اللطف في فعله إلا من عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطف فيها وبقدرة اتساع المعرفة فيها تتسع بمعنى اسم اللطيف وأما الخبير فهو الذي لا يعزب عنه الأخبار الباطنة فلا يجري في الملك والمملكة شيء ولا تخبر ذرة ولا تسكن ولا تضارب نفس ولا تطمان إلا ويكون عنده خبرها وهو معنى العليم إلا أن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبراً وليس سمي صاحبها خبيراً (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذي هو الإيجاد على وفق التقدير (على العلم) الذي هو الاحاطة بكل شيء على ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الأشياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا اتصاف بكيفية (لأنك لا تترتب) أي لا تسلك (في دلالة الخلق اللطيف) والإيجاد المنيف (والصنع المزين) بالترتيب الغريب (ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية الترتيب والترصيف) ولما كان برهانه بمن برهان الأصل الأول ذكرهما أو الخبير القزويني في محجة الحق وغيره من الأئمة في أصل واحد كما أثبتنا إليه (فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية) عليه المعول في (التعريف) قال المصنف في المقصد الاسمي للعبد حفظ من وصف العلم ولكن يفارق علمه علم الله عز وجل في خواص ثلاث أحداها المعلومات في كثير من أوقات معلومات العبد وإن اتسعت فهي محصورة في قلبه فاني تناسب ما لا نهاية له والثانية أن كشفت أو أن المفتح فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها بل يكون شاهداً للأشياء كأنه زاه من وراء ستر رقيق ولا تذكر درجات الكشف فإن البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر تفرق بين ما يتضح وقت الاستغفار وبين ما يتضح أول ضحوة النهار والثالثة أن علم الله تعالى بالأشياء غير مستفاد من الأشياء بل الأشياء مستفادة منه وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل بهما وشرف العبد من سبب العلم من حيث أنه من صفات الله تعالى ولكن العلم الأشرف ما علمه أشرف وأشرف المعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الأشياء إنما أشرف لأنهم معرفة لأفعال الله تعالى أو معرفة للطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى فلا تظن إذا ألقى الله تعالى أه وأما الحديث فيستدل بقوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة وبحديث الاستخارة وفيه فأنك تعلم ولا أعلم وأما الصوفي فيقول العلم حقيقة من كانت الأشياء حاضرة لديه وليس من تكون الأشياء حاضرة لديه إلا أن أفادها الشبئية ولا مفيد الأشياء شبئية إلا الله تعالى فلا عالم إلا الله تعالى إذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى الخيال أن كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها وهو المجلي لها في الأذهان وبالضرورة من أجل الحقائق لعبد فكيف لا تكون منجلية له بل لم تجل بالتحقيق إلا أنه إذ ليس لغيره على التحقيق إحاطة بشيء والله أعلم (الأصل الثالث العلم بكونه عز وجل خياً) مطلقاً وهو الذي تندرج جميع المدركات تحت إدراكه وبجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشك عن علمه مدرك ولا عن فعله منقول وذلك هو الله تعالى فهو الخالق الكامل المطلق وكل شيء سواه فحياته بقدر إدراكه وفعله وكل ذلك محصور في قلبه ثم أشار المصنف إلى برهانه فقال (فإن من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته) أي أن الدليل عليه ما دللنا على كونه الباري تعالى عالم قادراً ومن شرط العالم القادر

لا يعزب عن علمه مشتقاً ذرة في الأرض ولا في السماء صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم لأنك لا تترتب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية والتعريف * (الأصل الثالث) العلم بكونه عز وجل حياً فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته

ان يكون حيا وايضا دلنا على ان العالم فعله ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد اذ (لو تصور قادر عالم فاعل مدبر) للسكانت (دون ان يكون حيا لجاز ان يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أو باب الحرف والصناعات) اذ لا يتصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حى (وذلك) أى تصور قيامها بغير حى بخود وعناد بل (انغماس في غمرة الجهالات) أعادنا الله منها * (تنبيه) * ظاهر سياق المصنف يشعر ان تأخير صفة الحى بعد ذكر القادر والعالم لتوقفهما فقط على هذه وان الحياة شرط في كل منهما لا غير والصحيح توقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتبهما على الحياة ايضا وان صفة الحياة شرط في كل منهما ولزم ان يكون المشروط مقترا الى الشرط ويتأخر عنه في العقل وهل الحياة شرط في كل منها ابتداء أو بعضها شرط في بعض فتكون الحياة شرطا في بعض ابتداء وفي بعض بالواسطة يحتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسى في شرح صغرى الصغرى بعد قوله في المتن ويجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها مانعه مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحى ولهذا أخذ ذكر الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والافهى من جهة انها شرط في تلك الصفات مقدمة بالذات عليها لتوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها ازلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو القدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنيمى وظاهره ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض كان يقال مثلا ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط مقترا الى الشرط ان الافتقار منافي للوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك يناقض الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي للوجوب واليه الاشارة في قول السنوسى الا ان التوقف هنا توقف معية فتأمل وكون ان الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام في حاشيته على شرح جيع الجوامع حيث قال وظاهر انها أى الحياة شرط لغير العلم ايضا من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فسيأتى ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتليده ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله) فلاموجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادره عن ارادته اعلم ان المريد لم يرد به السمع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة المفعول ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع وبالجملة فالمريد أو الذى يريد أو أراد هو الذى يخص فعله بحالة دون حالة لصفة قاعته اقتضت ذلك وتلك الصفة هي الارادة وهي كما قال السنوسى صفة ازلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال النسفى في شرح العمدة حدها عند المتكلمين معنى يوجب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه وقيل صفة تنفي عن قامت به الجبر والاضطرار وفانتهما على هذا الحدان يكون الموصوف به مختارا فيما فعله غير مضطرا اليه ثم صانع العالم أو جده باختياره اذ من لا اختيار له في فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثا ولا اختيار بدون الارادة فيكون مريدا اه وفي المقدمات للسنوسى هي صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال في شرح الصغرى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالجزائز المخصوص بدلا عن مقابله وقال في شرح الوسطى صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفي الممكن وان شئت قلت هي القصص لوقوع أحد طرفي الممكن وقال في شرح الكبرى هي قعد الفاعل الخ فعمل ذلك الجزائز وان شئت قلت اختياره اه وقال أبو منصور التميمي الارادة والمشيئة عندنا

ولو تصور قادر وعالم فاعل
مهم دون ان يكون حيا
لجاز ان يشك في حياة
الحيوانات عند ترددها
في الحركات والسكنات
بل في حياة أو باب
الحرف والصناعات وذلك
انغماس في غمرة الجهالات
والضلالان * (الاصل
الرابع) * العلم بكونه
تعالى مريدا لافعاله فلا
موجود الا وهو مستند
الى مشيئته وصادره عن
ارادته

بمعنى القصد والاختيار وزعمت الكرامية ان المشيئة الازلية صفة واحدة يتناولها شاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وارادة الله غيرها وارادته خادعة في ذاته قبل حدوث مراداته على عدد مراداته وقلنا مشيئته ارادته وهي متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه بها في معنى انه اراد حدوث كل ما علم منها على ما علم من حدوثه عليه اه (فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ في أول هذا الكتاب ثم أشار الى برهانها فقال (فكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده) أي كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أي ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (ومالاضد له أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أي كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر (قبله) أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه (أو بعده) والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين) أي فخصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الاخر ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه ينصرف للقدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو ايجاد غيره بدله في ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا يعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام في المسامرة وقال السعد في شرحه على العقائد وهما أي الارادة والمشيئة عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى السكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع اه قال ابن قاسم في نسخة على هامشها تحت قوله المقدورين مائنه وهما الوجود والعدم وعبارة شيخ الاسلام في حاشيته على السعد عند قوله أحد المقدورين أي من الفعل والترك بمعنى انه صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى ومثله في حاشية السكل بن أبي شريف وفي ظاهر سياقتهم نوع تخالف لا يخفى قال الغنيمي ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين ما يصح اتصافه بالوجود لا ما يشمل الترك فانه ليس بمقدور مثلاً السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام في نحو الطول والقصر وحينئذ فلا ارادة كما قال بعضهم تخصيصاً ان أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع والثاني تخصيصه بالوقوع في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ثم قال وينبغي ان لا تفهم مما هو مصرح به في كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين ما يشمل العدم والوجود فان الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الاصول لا ضده ولا مثله له وقد استدلو على ذلك بأدلة ساطعة فلا عليك بمن نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الأئمة مع عدم فهمها على وجهها ثم وابل ان تفهم أيضا من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ان المراد بخصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لافرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمخالفين والمماثلين وانما فرض الكلام من فرض في الضدين في مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فاذا ثبت أن نسبة القدرة اليهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاولى اه وقال السكستلى في شرح النسبية اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكوين والايحاء ونحو ذلك والاطهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لاني لا ازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اه وبما أورثنا

فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده ومالاضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين

لث من نقول الآية ظهر لك ما ساقه المصنف في هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص
المعلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد
بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أوردها امام الحرمين في سياق الرد على الكعبي من
المعتزلة ونصه وزعم الكعبي ان كون الاله عالما بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها
يغنى عن تعلق الإرادة بها وهذا باطل اذ لو أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لاغنى كونه عالما عن كونه
قادر او قد وادقنا على افتقار أفعال المحدثين الى ارادتهم اه وقد اختلفت عباراتهم في برهان الإرادة ففي
التذكرة الشريفة لابن القشيري ما نصه لان فعله مرتب بتخص بأوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال
على كون فاعله مريدا له فاصدا اليه وفي المدخل الاوسط لابن فورك ظهور فعله دليل على قدرته لان
الفعل لا يظهر من لاقه وقلة كمالا يظهر من به عجز أو موت وكونه محكما متقنا دليل على علمه لانه على احكامه
واتقانه لا يتأتى من لاعلمه وكونه متقنا دليل على ارادة فاعله اذ كما لا يصح ظهوره من غير ذي علم
كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أولى من وقوعه على وجه
آخر وقال أبو القاسم الاسكافي في السكافي وهو مريد لان قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع المقدورات
وليس يقع منها الا البعض على وجوه خاصة فلا بد من ارادة تخصص بالوجود ما تخصص على الوجه الذي
تخصص وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد والدليل على ارادته تعالى وانه مريد أن تخصص
حدوث المحدث بزمان دون زمان في مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بارادة مريد
وقال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد الدليل عليه ان أفعاله مرتبة ترتيب الافعال واختصاصها
ببعض المحركات يوجب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزويني في حجة الحق والدليل
على كونه تعالى مريدا ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال الباري
ته الى مخصوصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز في العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون
فاعله مريدا لها وقال شيخ مشايخنا في املائة والدليل على ارادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كل ما
لان الإرادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر أن ارادة الله تعالى عامة
التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شيء منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء وقال البكي في
شرح الخاتمية قد ثبت ان صانع العالم فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد
اما الصغرى فلما مر من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذي اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يفعل وأما الكبرى فلان تخصيص الحوادث بخالة دون خالة وهو الإرادة أو تعلقها والتخصيص حاصل
فالارادة ثابتة وهو المطلوب اه ونقل الغنيمي عن السنوسي في شرح النظم الإرادة صفة يترجحها
وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله وبرهان وجوبه تعالى أن الحوادث قد اختلفت من كل نوع
من أنواع ستة وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين
جائزين متساويين في قبول كل ذات عادية لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله
بغير مرجح مستحيل واذا وجب الاقتدار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لانه يلزم عليه
اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا يعقل وأيضا لو ترجح
للممكن من ذاته الوجود بدلا عن العدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه ولو ترجح له من ذاته
العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لان المرجح الذاتي يستحيل زواله وكلا القسمين باطل فتعين
أن يكون المرجح لا اختصاص كل ممكن باحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضي
أن لا مرجح لا اختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الإرادة وهي قصد الفاعل الى
وقوع ذلك الجائز دون مقابله اه المراد منه

ولو أغنى العلم عن الإرادة في
تخصيص المعلوم حتى يقال
انما وجد في الوقت الذي
سبق العلم بوجوده لجاز أن
يغنى عن القدرة حتى
يقال وجد بغير قدرة لانه
سبق العلم بوجوده فيه

*** (فصل) *** وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله تعالى أراد الأشياء ويريد ما وقد خاطبنا بذلك من جهة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يخصه على الحقيقة ومن يخص الشيء على الحقيقة فهو مرید فصانع العالم مرید على الحقيقة وأما الصوفي فيقول لا بد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذي لا يدافع تخصيصه إلا العالم على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة إلا الله تعالى *** (تنبيه) *** هذه الأصول الأربع التي ذكرها المصنف ولما ذكر في كل أصل مئة من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في مسابره الثامن والتاسع وهما في بيان قدم العلم والارادة وأورد السكلي في فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید ثم قرر ما تضمنه الاصلان الأولان بما أورده هنا من زواج شرح تليذه ابن أبي شريف قال سائبت وحدانية في الألوهية ثبت اسناد كل الحوادث إليه تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لا جعلها المستحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شيء يملكه في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الابتعاد عن العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه فكل حادث من السموات وحركاتها وكما كانت الثابتة وحركاتها كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلاف فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحو ذلك كل مستند في وجوده إلى البارئ سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الاحسان في إيجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت إليه الحيوانات من مصالحها وما أعطيت من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البراعة التي يطلع على طرف منها علم التشرية ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه ويستلزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيها ضروري ولكن ينبه عليه بان من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا غريبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما وينضم الى هذا أي الى ثبوت العلم له تعالى انه هو الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه علمه بكل جزئي جزئي خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لأعلى الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلم وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنه الاصلان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم والقدرة أي الاتصاف بهما بلا انصاف بحياة محال أي وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس وقوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولما يقوله الحكماء وأبو الحسن البصري من المعتزلة من ان معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ثم قرر ما تضمنه الاصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريبا وأما ما تضمنه الاصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبا ان شاء الله تعالى **(الاصل الخامس) انه تعالى سميع بصير** بلا جراحة وحدقة ولا اذن كانه تعالى عاين بلا دماغ وقلب فليس سمعه كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المجوئين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف وقد أشار المصنف الى ذلك فقال على طريق اللف والنشر غير مرتب (لا يعزب) أي لا يغيب (عن رؤيته هو اجس الضمير وخفيا الوهم) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بعمناه (والتفكير) أي ما خفي عنه وهو مضدر فذكره مشددا

*** (الاصل الخامس) ***
العلم بأنه تعالى سميع
بصير لا يعزب عن رؤيته
هو اجس الضمير وخفيا
الوهم والتفكير

إذا أوردته في فكره وقال المصنف في المقصد الاسنى البصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه
ما تحت الثرى مع التنزيه عن أن يكون بحدقة وأحضان والتقديس عن أن يرجع الى انطباع الصور
والالوان في ذاته كما ينطبق في حدقة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للحدوث واذا نزه عن
ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نفعون المبصرات وذلك أوضح وأجلى
مما تفهمه من ادراك البصر القاصر على ظواهر المرتبات (ولا يشذ) أى لا ينفرد ولا يبعد (عن سماعه)
مستوع وان شئت فيسمع السر والنجوى بل ما هو أرق من ذلك وأنقى يسمع (صوت ديب) أى حركة
أرجل (الغلة) الصغيرة المسماة بالذرة ثم وصفها فقال (السوداء) لأنها اذا كانت كذلك كانت أشد
في الخفاء (في الليلة الظلماء) الشديدة السواد (على الخصرة الصماء) المساء بغير أصمجة وآذان منزو
سمعه من أن يتطرق اليه الحدوثان ومهما نهت السمع عن تغير يعتريه عند حدوث المسموعات
وقدسته عن أن يسمع بأذن أو آلة علمت أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات
المسموعات ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله
المصنف في المقصد الاسنى ثم اعلم أن ثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما
لا يكاد يخص من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى
الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر صفتا كمال) وقد اتصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق
بالانصاف بهما من المخلوق وقد أشار الى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع
اسنى) أى أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعادل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه
وصنعتة) هذا الاستدلال عاقل وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المسائل
الى ما ذكره قال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد والدليل عليه انهما صفتا مدح في ثبوتهما
نفي نقص لا يفتي ذلك النقص الابهما والاله سبحانه وتعالى مستحق لوصاف الكمال وقال ابن فورك
في المداخل الاوسط الدليل عليه انه تعالى موجود حتى لا تليق به الاتفات التي تضاد السمع والبصر وكل
حتى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير وقال امام الحرمين في لمع الادلة اذ قد ثبت كونه
حيا والحي لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكمال واضدادها واضداد هذه الصفات نقائص
والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيري في التذكرة الشرفية اذ لو لم يتصف بهما لا تصف
بضدهما وقد وجدنا الحي فيما بينهما يجوز أن يكون سميعا بصيرا ولم نجد لقول السمع والبصر علة
الا كونه حيا فعملنا ان كل حي قابل للسمع والبصر والبارى تعالى حي فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو
لم يتصف بهما لا تصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى ضد استحالة خلوه عن ذلك المعنى
وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العال دون اعتبار مجرد الشاهد في محكم
الغائب وقال شيخ مشايخنا في املائه لو لم يكن سميعا بصيرا لكان أصم أعمى وذلك نقص والنقص عليه
تعالى محال لا يحتاجه الى من يكمله وذلك يستلزم حذوثة وقال البكي في شرح الحاجبية اما كونه سميعا
بصيرا فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعري فيقول قد ثبت أن الباري تعالى عالم مرید حتى وكل حي
سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل ما يجوز له فهو واجب له وأيضا فانما صفتنا
كمال والخلو عنهما نقص أو قصور في الكمال وأيضا قد أجمعت عليه الكتب السماوية والخصوصا
القرآن وهذا دليل المحدث وأما الصوفي فيقول حديث التقرب بالنوافل بين لكل من هوالى عبوديته
والصل أن السميع والبصير هو الله فقط ثم أشار المصنف راحة الله تعالى الى أن عدم السمع والبصر
نقص في المعبود وأيده بقوله (أو كيف تستقيم حجة سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

ولا يشذ عن سماعه صوت
ديب الغلة السوداء في
الليلة الظلماء على الخصرة
الصماء وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر
كمال لا محالة وليس بنقص
فكيف يكون المخلوق أكمل
من الخالق والمصنوع اسنى
وأتم من الصانع وكيف
تعادل القسمة مهما وقع
النقص في جهته والكمال
في خلقه وصنعتة أو كيف
تستقيم حجة ابراهيم صلى
الله عليه

نبينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن أو هو تاريخ كما هو قول النسابة وآزر عجم واستعمال الابد
على الم شائع في الاستعمال (اذ كان) أي آزر (يعبد الاصنام) والتماثيل (جهلا) منه (وغيا)
عن طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حكى عنه في الكتاب العزيز يا أبت (لم تعبد ما لا
يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلمها (ولو انقلب ذلك
عليه في معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لاضحت حجة) التي اخرج بها على خصمه (ودلالته)
التي استدلل بها في تحقيق مقصوده (ساقطة) في حجة ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (و) اذا (لم يصدق
قوله تعالى) في قصته (وتلك حجة آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء الآية والفرق
بين الحجة والبيئة قد تقدم في أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم ان اثبات صفتي السمع والبصر
يستدعي حجة وأدنا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختارا (بلا جرحة) من الجوارح
(وعالم بلا قلب ودماع) وانما ذكرهما جميعا لانه علم الخلق قد اختلف في محله أهو الدماغ أو
القلب فجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حدقة) وهي محرمة التي فيها انسان العين
ويجمع على احداق (وسمعا بلا اذن) بضمعين معروف وجعه آذان (اذ لا فرق بينهما) اذا تأملت
حق التأمل (الاصل السادس) في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى
متكلم بكلام) اعلم أن مسألة الكلام ذات تشعب كثير وببحث المبتدعة من أشهر شهر حتى قيل انما يسمى
فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى في تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق
أن التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى
لان كنه ذاته وصفاته محبوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذوق
لا يمكن التعبير عنه ولذلك لا ذكر في هذا البحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارة المصنف
رحمه الله تعالى فما قل وكفى خير مما كثر وألهى فأقول اعلم أن البحث في هذا المقام يرجع الى
أمرين الأول انه تعالى متكلم والثاني انه تعالى متكلم بكلام بنفسه قائم بذاته وفي أثناء ذلك بيان صحة
اطلاق الكلام عليه لغة وان اطلاقه عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك
بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) اما قيامه بذاته فلانه تعالى وصف
نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله قلنا يا آدم ومواقع أخرى كثيرة والمتكلم
الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لامن أو جدد الحروف في غيره (ليس بصوت ولا حرف)
اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تجعلها الى الصمخ وقال الراغب الهواء المنضغط عن قرع جسمين
وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شيء لشيء كالصوت الممتد ومنتهش بصورة والمنتقش ضربان ضروري
كما يكون من الحيوان والجماد واختيارى كما من الانسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب
بالفم وما بالفم ضربان نطق وغيره كصوت النائي والنطق امام فرد من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو
كيفية عارضة للصوت ولذا قيل لو قدم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة العام والحرف
بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام اذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينعكس فكان تأخير
أتم في الفائدة ولكن قد وجهه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه
بالطبع فتأمل (بل لا يشبه كلامه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين صفات
الباري وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذاتهم لتكثر وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك
الصفات وتعين حدودهم ورسومهم باوصاف الباري تعالى لا تتحد ذاته ولا ترسم فليست اذا بشيء زائد على
الباري تعالى (كما لا يشبه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك لان
الخالق لا يشبه المخلوق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

وسلم على أبيه اذ كان يعبد
الاصنام جهلا وغيا فقال
له لم تعبد ما لا يسمع ولا
يبصر ولا يغني عنك شيئا
ولو انقلب ذلك عليه في
معبوده لاضحت حجة
داخضة ودلالته ساقطة ولم
يصدق قوله تعالى وتلك
حجة آتيناها ابراهيم على
قومه وكما عقل كونه فاعلا
بلا جرحة وعالم بلا قلب
ودماغ فليعقل كونه
بصيرا بلا حدقة وسمعا بلا
اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل
السادس) انه سبحانه
وتعالى متكلم بكلام وهو
وصف قائم بذاته ليس
بصوت ولا حرف بل لا يشبه
كلامه كلام غيره كما لا يشبه
وجوده وجود غيره

الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة المجاز والمختار عند الاشاعة الاول أي انه مشترك بين الالفاظ المتنوعة وبين الكلام النفسي وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ويقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعني اللفظة الفصحى وأما استعماله في المعنى النفسي وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وأسروا قولكم أو اجهروا به وقول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في نفسي قولا والقول يقال على ما يقال عليه الكلام اما بترادف أو تبين الخاص والعام وقيل حقيقة في اللساني مجاز في النفساني وقيل بالعكس واليه أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروف الدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفسي هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومغرفات له وانه حقيقة واحدة هي الامر والنهي والخبر والاستخبار وانما الصفات لها أنواع ان عبر عنه بالعربية كان عربيا أو بالسريانية كان سريانيا وكذلك في سائر اللغات وانه لا يتبع بعض ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام المطلق حقيقة هو مافي النفس شاهدنا وغائبا واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال المصنف كما ترى وقال الجهور منهم يطاق على كل منهما بالاشتراك اللفظي واليه أشرفنا أولا بقولنا والمختار ثم انهم استدلو على ثبوت الكلام النفسي بأن قالوا لا شك في وجود معنى قائم بنا تجده من أنفسنا عند التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو الارادة لوجوده بدونها فبين أمر عبده معتذرا للسلطان من عدم امتثاله عند توعده فان السيد يأمره ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه فثبت ن هناك أمرا قائما بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقرب في تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولا واستدعاء ويعنى بالنسبة بين المفردين أي بين المعنيين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاسناد الا فادى أي بحيث اذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ اسنادا افاديا وقال النسفي في الاعتماد صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متعين منافع السكوت والافتة وهو به أمرناه مخبر قلت ودليل الاشاعة والماتريدي في اثبات صفة الكلام واحد قالوا لو لم يكن صانع العالم متكلما لزم النقص وهو محال أما الملازمة فان صانع العالم حي وكل حي فهو اما متكلم أو مؤوف والافتة نقص فتعين أن يكون متكلما وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما الا أن عند الاشاعة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع عنه وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ شيئا من صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ أبي منصور الماتريدي كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذا سماع في الشاهد يتعق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما وذكر في التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتا داعيا الى كلام الله تعالى فخص بكونه كلام الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه وقد يستدل المحدث أيضا على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم وأما الصوفي فيقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع ذلك الى الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الابحاث لاموقع لنقبضها وذلك لا يكون في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استشعر المصنف كلام

والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروف الدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات

الخالفين اذ قد اشاعروهم الخنابلة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفسى وقالوا ليس الكلام مشتركاً بين العبارة ومدلولها بل الكلام هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها فقال راداً عليهم متجنباً منهم بقوله (وكيف التباس هذا) أى كيف خفى أمره (على طائفة من الاغبياء) جمع غبي وهو القدم الذى لا يدري شيئاً وأصل العبادة الغفلة والجهل وتركها يؤذن بالخفاء ومنه قول الشاعر

واذا خفيت على الغبي فعاذر * ان لا ترائى مقلة عمياء

(ولم يلتبس) ذلك (على جهلة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطل كما وقع التصريح بذلك في أكثر كتب الاشاعرة والماتريديّة وأوله

لا يعجبك من أمير خطبة * حتى يكون مع الكلام أصيلاً

(ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً)

وقد أنكروه العلماء المرداوى من الخنابلة في شرح تحرير الاصول وقال هو موضوع على الاخطل وليس هو في نسخ ديوانه وانما هو لابن ميمون ولفظه ان البيان اهـ وقد استرسل بعض علماءنا من الذين له تقدم ووجهة وهو على بن علي بن محمد بن الغزى الحنفى فقال في شرح عقيدة الامام أبى جعفر الطحاوى ما نصه وامامى قال انه معنى واحد واستدل بقول الاخطل المذكور فاستدل بالفساد ولو استدل مستدل بحديث في الصحيحين لقوالوا هذا خبر واحد ويكفى ما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به فكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطل وليس هو في ديوانه وقيل انما قال ان البيان لفي الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير صحته عنه فلا يجوز الاستدلال به فان النصارى قد ضلوا في معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام نزل كلمة الله واتحد اللاهوت بالناسوت أى شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقول نصرانى قد ضل في معنى الكلام عن معنى الكلام في لغة العرب وأيضاً فعنه غير صحيح اذ لازمه ان الاخرى يسمى متكلماً القيام الكلام بقلبه وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهو ان هذا القول له شبه قوى بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت اهـ الخ ولما تأملته حق التأمل وجدته كلاماً مخالفاً لاصول مذهب امامه وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى فليتنبه لذلك ثم تحامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعقله عقله) أى الكمال (ولانهاى نهائ) بالضم جمع نهية وهى العقل لكونه ينهى عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان في ذلك لآيات لا يؤمنى النهى وبين نهائ ونهله جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول لسانى) الذى أنطق به (حادث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أى ينشأ فيه (بقدرتى الحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يفهم ان الاجسام التى لها أول اذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة (فاقطع عن عقله) أى عن رجوعه الى عقله والتدبر فى الحق الصريح وفى بعض النسخ عن فهمه (طمعك) أى رجلك فى رجوعه الى ما تقرره بل (وكف) أى امنع (عن خطابه) ومذاكرته (اسانك) فقد رسخ في ذهنه ما تخيله فلا ينفك عنه اذ صار له ذلك كالطبع والجلبة فازالة ذلك عسر جداً لما كان من مذهب المخالفين القول بعدم الحروف والاصوات وانما قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله (ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث ما لم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (في قولك بسم الله) الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعد الحرف الثانى من الكلمة قبل تمام اللفظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً) لكونه مسبوقاً بالباء وهذا مكابرة للحس وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (فنزعه عن الالتفات اليه قلبك) أى ابعد عنه ولا تتخاطب به فان شيطانه المراد لا يسمع التقيد وبعاشته يكثر اللجاج والمراد ويرتب عليهم فساد النظام

وكيف التباس هذا على

طائفة من الاغبياء ولم

يلتبس على جهلة الشعراء

حيث قال قائلهم

ان الكلام لفي الفؤاد وانما

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ومن لم يعقله عقله ولا نهائ

نهائ عن أن يقول لسانى

حادث ولكن ما يحدث فيه

بقدرتى الحادثة قديم فاقطع

عن عقله طمعك وكف عن

خطابه لسانك ومن لم يفهم

أن القديم عبارة عما ليس

قبله شئ وان الباء قبل

السين في قولك بسم الله فلا

يكون السين المتأخر عن

الباء قديماً فنزعه عن

الالتفات اليه قلبك

وضياع الوقت فيما لا يجدي الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا عيرون بينه وبين الحادث ولا يخشون من رفض بداهة العقول والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل واللعجاج فقالوا الخروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامة عند التحقيق (قلته سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (في ابعاد بعض العباد) عن منصة التقريب والارشاد (ومن يضل الله) اياه (فباله من هاد) يرشده الى سلوك سبيل السداد ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عنه راداً عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (في الدنيا كلام ليس بصوت) ولا حرف (فليست تنكر أن يرى في الآخرة موجوداً) متكاملاً حياً (ليس بجسم) أي ليس بذى جسم ملموس ومحسوس غير متخيز (ولا بذى لون) ولا قابل للحوادث والمقصود في السكينة على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف يسمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غذا كيف يسمعون فالجواب سماع كلام ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وشفة وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردها الطوحي من الحنبلة فقال هو تكلف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهد الا بالاجسام فان أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسماً فليجوز واخرج صوت من الذات القديمة وليست جسماً اذ كلاً الامر من خلاف للشاهد ومن أقال كلاماً لفظياً من غير جسم فليحل ذاتاً مرمية غير جسم ولا فوق اه من شرح الخبر بالمراد اوى وهذا الذي ذكره المصنف من ان الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى فاسه عروية مالم يس بلون ولا جسم قياساً ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى مالم يس بلون) محسوس (ولا جسم) متخيز (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) متناهية أو منفصلة (وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر) أي فليعقل سماع مالم يس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كانه عليه الباقلاني وفي لباب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه به شرفاً الله بعزه وقربه بتدسه وأجلسه على بساط انسه وشافه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كإشياء كلمه وكأراد سماع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العليسة ولا يوصف بالمناهية والكمية بل كلامه كعلمه وعلمه كإرادته وادارته كصفته وصفته كذاته وذاته أجل من التنزيه والتكبر وصفاته أجل من التنسيب والتفصيل خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير قلت وقد تقدم ان الماتريدي استحال سماع مالم يس بصوت ووافقه الاستاذ الاسفرايني واختاره ابن الهمام وقال وهو الاوجه عندي لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك مالم يس صوتاً قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطبقاً عن التقيد بمتعلق قال ابن أبي شريف ولما انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكاً بالقوة المودعة في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك مالم يس بصوت خرقاً للعادة فيسمى سماعاً لا مانع من ذلك بل في كلام الماتريدي في كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز سماع مالم يس بصوت والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فان تكرار الماتريدي سماعه الكلام النفسى وقال انما سماع صوتاً لا اعلى كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع مادل عليه بالعبارات) من أمر ونهي وإخبار وقد جازى في الشاهد أن يكون الشئ الواحد أمراً ونهياً وإخباراً واستخباراً فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستحيلاً وهذه العبارات مخلوقة لانها أصوات وهى أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلائلها عليه وتأديتها بها والاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن النحاسنى كل أمر وناه يجدي في نفسه اقتضاء وطلباً يعبر عنه بالعبارات المختلفة

قلته سبحانه سرفى ابعاد بعض
العباد ومن يضل الله فباله
من هاد ومن استبعد أن
يسمع موسى عليه السلام
في الدنيا كلاماً ليس بصوت
ولا حرف فليست تنكر أن
يرى في الآخرة موجوداً
ليس بجسم ولا لون وان
عقل أن يرى مالم يس بلون
ولا جسم ولا قدر ولا كمية
وهو الى الآن لم ير غيره
فليعقل في حاسة السمع
ما عقله في حاسة البصر وان
عقل أن يكون له علم واحد
هو علم بجميع الموجودات
فليعقل صفة واحدة
للذات هو كلام بجميع
مادل عليه بالعبارات

والكتابة والاشارة وما في النفس لا يختلف باختلاف الدلالات فكذلك الخبر يحذف في نفسه حديثا يعبر عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضروري لانزع فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أنخص وصف الانسانية فان الآدمي يشترك الهائم في ادراك المحسوسات والوجدانيات ويختص الآدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها توصيل به الى ادراك الغائبات وكل ذلك يعتمد الكلام النفسى اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع) والعرش والكبرى (والارض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في تعداد ذرة من القلب) عقل (ان ذلك مرئى في مقدار عدسة من الحدقة) التي فيها انسان العين (من غير أن تحل ذات السموات والارض) والعرش والكبرى (والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالاسنة) الظاهرة (محفوظا في القلوب) الساطنة (مكتوب في المصاحف بالاحبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أى في تلك المصاحف قطعاً (اذ لو حلت بكتاب ذات الكلام) فرضاً وتقدراً (لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الاوراق ولا احترقت) ولكن من نطق بالنار احترق فيه والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف ثم أحد لا يتخيل انهما مدرجتان فيها بالذات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم مكتوب في التوراة والانجيل لاعلى معنى انه حل فيهما ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب صلى الله عليه وسلم بتلك الكتابة وقد أوضحه المصنف في الجامع العوام بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شئ في الوجود أربع مراتب وجود في الاعيان ووجود في الازدهان ووجود في اللسان ووجود في البياض المكتوب عليه كالنار مثلاً فان لها وجوداً في التنوير ووجوداً في الخيال والذهن وأعني بهذا الوجود العلم بصورة النار وحقيقتها ولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة عليها أعني لفظ النار ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجهة هي التي في التنوير دون التي في الازدهان وفي اللسان وعلى البياض اذ لو كان المحرق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق ثم قال وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب أولها وهي الاصل وجود قائم بذات الله تعالى والثانية وجود العلم في أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده في لساننا بتقطع أصواتنا ثم وجوده في الاوراق بالكتابة فاذا سئلنا عما في أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهي مخلوقة لكن المعلوم به قديم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حادث وصفته توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا ومذكورنا ومقرونا ومتلقنا بهذه الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها ثم قال فكأن ما يرى في المرأة يسمى انساناً بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له فكذلك ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دلالة على ما في الذهن ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شئ بين هذه الامور الاربعه فاذا ورد في الخبر ان القرآن في قلب العبد وانه في المصحف وانه في لسان القارئ وانه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاحاطة بحقيقة المراد اه المقصود منه ذكر ارباب التماسي في شرح ابع الأدلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء بالاسنة القراء محفوظ في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراءة أصوات القارئ ونغماتهم وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ قال في الايضاح ان القراءة غير المقروء والحفظ غير المحفوظ والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات وذهبت الحشوية الى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تتبع باتفاق من زعم ان الاعراض لا تبقى هي عين كلام الله تعالى وهي قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالعواطف والواو أخذت زفر من حديد وقطع من نحاس أو شئ من السكس وجعلت حروفاً تقرأ كلو جعلت صورة صارت تلك الاجسام

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئى في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات السموات والارض والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالاسنة محفوظا في القلوب مكتوب في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولا احترق

قديمة اه وقال أبو نصر القشيري والعجب كل العجب من تجهل أقوام في المصير الى ان كلام الله تعالى اذا
 كتب على الاتجر أو شئ من الاصباغ ينقلب عين الاتجر والصبغ قديما فاذا صار الجهل الى هذا القدر
 والحكم بان المحدث يصير قديما والقديم يفارق ذات الباري تعالى ويحل في المحدثات فالاولى السكوت
 ثم قال ابن التلمساني ومما يداني هذا المذهب في جحد الضرورات ان الجبائي من المعتزلة لما لم يعتقد كلاما
 سوى الحروف والاصوات ونفي كلام النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يشاب عليه وينفرد باختراعه عنده
 وكذلك ما يكتبه في المصحف وقد أجمع المسلمون على ان الله كلاما مسموعا عند التلاوة وكلاما مكتوبا في
 المصاحف تحير في ذلك فقال اذا قرأ القارئ القرآن فارتد خروج كل حرف يفعله العبد حرف يخلقه الله
 تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان المحل الواحد لا يقوم به مثله ثم قال
 اذا ترأس جماعة في القراءة صاحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة في لهواهم وكيف
 يتصور وجود حرف واحد في محال متعددة ثم قال اذا سكنت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى
 الساكنة وبقي بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور في الشئ الواحد ان يكون موجودا معدوما في آن واحد
 وقال اذا كتبت الحروف في المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل
 هذه المذاهب كاف في ردّها ومن بضل الله فساله من هاد * (تنبيه) * قال ابن الهمام في المسألة وبعد
 اتفاق أهل السنة أي من الفرقين على انه تعالى متكلم أي بكلام نفسه هو صفة له قائمة به لم يزل متكلم
 به اختلفوا في أنه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلم فعن الاشعرى نعم هو تعالى كذلك وعن بعض متكلمي
 الخنزية لا قال وهو عندي حسن فان معنى المتكلمية لا يراد به من نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والذي
 يتضمنه النهي كاقبلوا المشركين لا تقر بوالزنا لان معنى الطالب يتضمنه أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان
 الطالب الذي يتضمنه الامر والخطاب الذي يتضمنه النهي فلا يختلف في ان ذلك الخطاب ليس متكلم بل هو
 متكلم اذ هو أي ذلك الخطاب اخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالى متكلم والاراد معنى المتكلمية
 اسماع بمعنى اخلع تعالىك مثلا ومعنى وماتك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام
 القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعرى وبلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدي ولا شك في
 انقضاء هذه الاضافة بانقضاء اسماع فان أراده غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله أعلم قال
 ابن أبي شريف والتحقيق ان الذي يثبت الاشعرى المتكلمية بمعنى آخر غير الامرين المذكورين وهو مبني
 على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمتكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين
 مختلفين عند الاشعرى فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الباري تعالى وكونه صفة
 له وهذا محل وفاق وأما المتكلمية فأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه
 أرزلا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أرزلا بالمعدوم الذي سبب جد وشد سائر
 الطوائف التكبير عليهم في ذلك فالاشعرى قائل بالمتكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الارزلا بالمعدوم والمذكرون
 لهذا الاصل بنفونهم بهذا المعنى ويفسرون بها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المتكلمية عند الاشعرى
 بمعنى سوى الامرين المذكورين والله التوفيق فان قيل اعتراض على الاشعرى التعلق ينقطع بخروج
 المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعاقب التجيزي وهو
 حادث أما الارزلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في اللفظ
 الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعنوي لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام
 وتعلقه التجيزي لا في التعلق المعنوي الارزلي اه * استطراد * خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله
 وهذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك في انقضاء هذه الاضافة
 بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السنوسي قال في شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكون وقد استدلل على ذلك ثم قال وما ورد في الحديث مما يخالف ذلك الذي قررناه فقولوا قد كره حديثنا
وتسكلم على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كالم الله موسى تسكلمانه ابتداء الكلام له بعد ان
كان ساكنا ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه
تعالى ازال بفضل المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه
بعد ووده الى ما كان قبل سماع كلامه اه فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة
* (مهمة) * قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال البيهقي الكلام لا ينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما
جاء في حديث عمر في السقيفة كنت زورت في نفسي مقالة وفي رواية كلاما قال فسماه كلاما قبل التسكلم
به قال فان كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات وان كان غير ذي مخارج فهو بخلاف
ذلك والباري عز وجل ليس بذى مخارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ثم ذكر حديث جابر عن
عبد الله بن أنس وقال اختلف الحفظة في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت
في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان تابشافانه يرجع الى غيره كفي حديث
ابن مسعود يعني الذي يليه وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده ان الملائكة يسمعون عند حضور
الوحي صوتا فيجتمعون ان يكون الصوت للسماء أو للملك الا تاتي بالوحي أو لاخبر الملائكة واذا احتمل
ذلك لم يكن نصافي المسئلة وأشار في موضع آخر ان الراوي أراد فينادي ببدء فغير منه بصوت اه قال الحافظ
وهذا حاصل كلام من نفى الصوت من الأئمة ويلزم منه ان الله تعالى لم يسمع أحدا من ملائكته ولا رسله
كلامه بل ألهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على أصوات المخلوقين لانها التي
عهد انهم اذا نخرج ولا يخفى ما فيه اذا الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير
اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن يمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت
ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التلويح واما التأويل وباللغة التوفيق اه
ولقد أجاد رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا يحيد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا
للاحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبذير والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك

(الاصل السابع) أن
الكلام القائم بنفسه
قديم وكذا جميع صفاته
اذ يستحيل أن يكون محلا
للحوادث داخل تحت
التغير

* (الاصل السابع) * في بيان قدم الكلام النفسى فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المختص بنفسه
أزلى (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متكلمها بكلام في غيره اذ المتكلم انما كان متكلمها
لقيام الكلام به لاسكونه فعلا لا نامته كالمون والباري تعالى خالق الكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا
ولو جاز ان يقال بانه تعالى متكلم بكلام في الغير لجاز ان يقال انه متحرك بحركة تخلق في الغير وهو محال
ولو لا اختصاص كلامه به لكان محذورا واذا ثبت ان كلامه مختص به ليس مفارقاله ثبت انه قديم (وكذا)
نعتة في (جميع صفاته) فانما قائمه به ومختصة به لانها كالمها لغايتها وهي قديمة على معنى انه ليس لوجودها
ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه
باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن
بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا
التقدير هو معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن
زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ثم استدلل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) الباري تعالى (محلا للحوادث داخل تحت التغير) وما كان
محلا للحوادث يعتبره التغير والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى ان تعمل هي به ماله وجود حقيق
مستبوق بالعدم لا المتحد من الصفات الاضافية التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومع
أو السلبية ككونه مثلا غير رازق لزيد الميت ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق فان هذا كله ليس

محال النزاع وبالجمله ففرق بين الحادث والمتجدد فبحوزاته انه بالمتجدد اذا الصفات المتجددة محض اعتبار
واضافه فلم يلزم من ذلك محال وبهذا يعلم محال النزاع (بل يجب للصفات المقدسة) من نعوت القدم ما يجب
للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تحلها الحادثات) ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها غير له لان حقيقة الغيرين
ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه زمان أو مكان ولا يجوز ان تفارق صفات البارى تعالى ذاته فاطلاق
اللفظ الغير به بعيد (بل لم يزل) جل وعز (في قدمه موصوفا بمجامد الصفات) أى بالصفات المحموده (ولا
يزال) تعالى (في أبده كذلك) موصوفا بها (منزها عن تغير الحالات) وذهبت المعتزلة والنجارية والزيدية
والامامية والخوارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقا
وسموه حادثا وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقا ونحن نقول لو كان كلام الله حادثا لم يخل من
أمر ثلاثة امان يقوم بذات البارى أو بجسم من الاجسام أو لا يحصل وباطل قيامه به فان الحوادث
يستحيل قيامها بذات البارى تعالى (لان ما كان محال الحوادث لا يخلو عنها) أى عن الحوادث (وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث الابحاث ولو قام بجسم لسكان المتكلم ذلك الجسم ويبطل
وجود الكلام لان محال لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بانفسها الذلوجاز ذلك في ضرب
منها الجاز في سائرهما (وانما ثبت نعمت الحدث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبوله له وحلوله فيها
(وتقاب الاوصاف فكيف يكون خالقها) أى تلك الاجسام (مشاركها) أى تلك الاجسام (في)
أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبغي على هذا) الذى ذكر آنفا من الاستدلال
(ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحوادث هي الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الازلى لا يدخل
تحت الزمان ولا بوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الازلى مناف للزمان لان الزمان من لواحق
الحادث ولا شئ من الحوادث بأزلى وامام معنى الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق ذلك فنعم فحوى
قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به
اسم مفعول والتعلق التخييزى لا المتعلق اسم فاعل الذى هو صفة واحدة لا تعدد فيها ولا تتعلق الصلاحي
ونحو قوله تعالى وهو العلى العظيم فالدال وحده حادث وأما المدلول الذى هو الصفة والمتعلق الذى هو الذات
المسند اليه والصفة التى هي المسند والنسبة التى هي الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله تعالى
انا ارسلنا نوحا الله الذى يرسل الرياح فالدال حادث والمدلول الذى هو الصفة قديمة والمتعلق بعضه قديم وهو
الذات المسند اليه والحاصل ان المتعلق قديم يكون كله قديما وقد يكون كله حادثا وقد يكون بعضه قديم وبعضه
فاعلم ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لكان قبيل ان يخلق لنفسه
الكلام بضد الكلام موصوفا وهو باطل أو كان ذلك الضد قديما والقديم لا يعدم فيجيب في سياق ذلك
ان لا يكون البارى تعالى قاطنا متكاملا وهو كقوله قد ثبت ان كلام البارى تعالى قديم وأورد ابن الهمام في
المسيرة ما استدلل به المصنف على طريق التنزل فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردنا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الانسب بالقديم من حيث
هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم ولان الاصل
من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذا بطل
قيام الحوادث به بادلتها بالمبينة في محالها فقد وجد مقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع انه
لامانع من قدم كلامه النفسى واذ ثبت وجود مقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف
الى انتفاء المانع بقوله (وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد لا ولد قبل ان يخلق ولده حتى اذا)
فرض انه (خلق ولده وعقل) الاشياء (وخلق الله سبحانه وتعالى له علما بما قام في قلب أبيه من) ذلك
(الطلب صار) ذلك الولد (مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده)

بل يجب للصفات من نعوت
القدم ما يجب للذات فلا
تعتبره التغيرات ولا
تحلها الحادثات بل لم يزل في
قدمه موصوفا بمجامد
الصفات ولا يزال في أبده
كذلك منزها عن تغير
الحالات لان ما كان محال
الحوادث لا يخلو عنها وما لا
يخلو عن الحوادث فهو
حادث وانما ثبت نعمت
الحدوث للاجسام من
حيث تعرضها للتغير وتقلب
الاصناف فكيف يكون
خالقها مشاركا لها في قبول
التغير وينبى على هذا أن
كلامه قديم قائم بذاته وانما
الحادث هي الاصوات
الدالة عليه وكما عقل قيام
طلب العلم وارادته بذات
الوالد لا ولد قبل ان يخلق
ولده حتى اذا خلق ولده
وعقل وخلق الله له علما
متعلقا بما في قلب أبيه من
الطلب صار مأمورا بذلك
الطلب الذى قام بذات أبيه
ودام وجوده الى وقت
معرفة ولده

فان قيل القائم بذات الالب العزم على الطلب وتخيلا لانفس الطالب لان وجود الطالب بدون من يطلب منه
 شيء محال قلنا المحال طلب تجيزي لامعنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا
 فيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعتل قيام الطالب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع
 نعليك بذات الله تعالى أزلا) ومصير موسى عليه السلام مخاطبائه (أي بذلك الطلب) (بعد وجوده) أي
 بعد وجود السيد موسى (اذ خلقت له معرفة بذلك) الطلب (وسمع لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى
 باللام تارة كما جرى عليه المصنف ومثله سمع الله لمن حمده وبلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول التي تجادلك
 وهذا قول الأشعري وأنتكر الماتريدي سمع الله الكلام النفسي وعنده أنه سمع صوتا لا على كلام الله
 تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشرقية لابي نصر بن القشيري فان قيل فهل يسمون كلام
 الله تعالى في الازل أمرا ونهيا قلنا بلى هو أمر بشرط وجود المأمور به ونهي بشرط وجود المنهي فان قيل
 فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال موسى عليه السلام اخلع نعليك وهو بعد في كتم العدم قلنا إنما
 هو أمر بشرط الوجود أي اذا كنت وعقلت فافعل كذا فالأمر يدخل في الوجود بعد ان لا يكون
 موجودا فالمتحدد عائدا اليه لا الى كلام الباري سبحانه وهذا كما ان الله سبحانه كان عالما بان العالم سيكون
 والآن فهو عالم بان العالم كائن ثم علمه لم يتغير ولم يتحدد بل يتحدد بالمعلوم ثم من يعتقد ان كلام الله تعالى
 غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الامر فاذا
 وجد فالامر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر والمأمور معدوم وهم يصرحون
 بأمر والمأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل
 اخلع نعليك وهو الآن غير مكلف فقديان ما استبعدوا فلا طائل نلتحه وقد قال تعالى ونادوا يا مالك لبيقض
 علينا ربك وبعد أهل النار لم يدخلوها والمعنى سينادون ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالخبر
 انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالخبر سيقول موسى اخلع نعليك
 وبعد موسى فالخبر قلنا لموسى اخلع نعليك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل فتفهيم
 اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه قدما لسكان أمرا ناهيا في الازل وهو سفيه سواء
 كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الازل مأمورا ولا
 منهي والامر والنهي بدون حضور المأمور والمنهي سفيه فان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول
 يا زيد قم ويا بكر اجلس لكان سفيها فكيف يصح ان يقول في الازل اخلع نعليك أو نخذ الكتاب بقوة
 وموسى ويحيى معسودمان قلنا نعم لو كان الامر لا يجب وقت الامر فأما الامر لا يجب وقت وجود المأمور
 والنهي لا يجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا حكمه ألا ترى ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان
 أمرا ونهيا لمن كان موجودا وان يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وباع وعقل وجب عليه الاقدام
 على المأمور به والانتفاء عن المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ممتنعا كذا هنا فان قيل أخبر الله
 تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انا أرسلنا نوحا الى قومه انا أنزلناه في ليلة القدر وهذا إنما
 يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا في الازل لسكان الازل مسبوقا بغيره
 وهو محال ولو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر لسكان كذا باقلنا اخبار الله تعالى لا يتعلق بزمان لانه أزلي والمخبر
 عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي اه (الاصل الثامن ان علمه) تعالى (قديم)
 أزلي لا ابتداء لوجوده (فلم يزل) ولا يزال (عالم ابداً) المقدسة (وصفاته) المشرفة (وما يتحدث به) ويوجده
 (من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أيضا فانه تعالى لا يتصف بحدوث لانه لو جاز اتصافه
 بالحوادث لجاز النقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال اجسا عايات الزوم ان ذلك الحادث ان
 كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليعتل قيام الطالب الذي
 دل عليه قوله عز وجل اخلع
 نعليك بذات الله ومصير
 موسى عليه السلام مخاطبائه
 بعد وجوده اذ خلقت له
 معرفة بذلك الطلب وسمع
 لذلك الكلام القديم
 * (الاصل الثامن) أن
 علمه قديم فلم يزل عالما بدياته
 وصفاته وما يتحدث به من
 مخلوقاته

ومن صفات الكمال امتنع انصاف الواجب به لان كل ما يتصف به الواجب يكون كمالاً وبضالوا تصف
بالحدث لكان قابلاً له ولو كان قابلاً له لما خلا عنه أو عن ضده والارزح من غير مرجح وضد
الحادث حادث وما لا يخفى عن الحادث حادث لما هو وبضالوا تصف بالحادث لكان محلاً للانفصال وكل
منفصل مفتقر الى ما انفصل عنه وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجبا هذا خلف (ومهما
حدثت المخلوقات) في أزمنة مختلفة (لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي) والازلي
لا ابتداء لوجوده كما انه تعالى كان عالماً في الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه فيما زال كان عالماً
بانه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم و(اذ) قد علمت ذلك فاعلم ان المحوج لتجدد العلم بتجدد
المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه ف(لو) فرض عدم العزوب بان (خلق لنا علم بقدم زيد
عند طلوع الشمس) مثلاً (ودام ذلك العلم تقديراً) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى طلعت الشمس
لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم) أي بعين ذلك العلم (من غير تجدد علم
آخر) وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحالة عدمه
(فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الاصل التاسع أن
ارادته) جبل وعز لجسيع الكائنات (قدمة) قائمة بالذات (وهي) أي الارادة (في القدم) أي أزلاً
(تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها) اللاتئة بها على وفق سبق العلم الازلي) بمعنى ان كل كائن في
الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما يتعلق به ارادته يكون لا محالة وهو معنى ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط
المتضايين وهو على قسمين صلاحى ان لم يكن المنسوب لها موجوداً في الخارج وتنجيزى ان كان موجوداً
وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له في الخارج اذ هو يرجع الى معقول الاضافة واختاره المتأخرون
أو وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعاني واختاره ابن الحاجب تبعاً لغيره (اذلو كانت)
الارادة (حادثة) لكان بضدها موصوفاً وضدها نقص والنقص لا يجوز في وصفه تعالى وبضالوا كانت
حادثة (لصار) الباري تعالى (محلاً للحوادث) وقابلها ولو كان محلاً للحوادث لما خلا عنها وما لا يخفى
عن الحادث حادث لما هو ومن هنا بطل قول الكرامية ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر
والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أو جبته الارادة أي تخصيص المقدور بخصوص وقت ابتداءه
كأن الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم
والمراد ومن هنا بطل قول جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك
قد عدم حادث * دليل آخر على قدم الارادة أن يقال (لو حدثت في غير ذاته) تعالى (لم يكن) هو تعالى
(مريداً بها) بل الذي قامت به وهو باطل (كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك) وهو ظاهر
(وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها) أي تلك الارادة (الى ارادة أخرى) (ثانية) وكذلك الارادة الأخرى
تفتقر الى ارادة (أخرى) ثالثة (ويتسلسل الامر) أي هذا الافتقار (الى غير نهاية) ولو جاز أن
تحدث ارادة) أي بعض الارادات (بغير ارادة) تخصصها بخصوص وقت ابتداءها (لجاز أن يحدث
العالم بغير ارادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا ارادة مع أن مقتضى لشبوت صفة الارادة ذلك الخصوص
وهو ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما هو من انه لا بد لكل حادث من تخصص له بخصوص وقت ابتداءه
والفرض أن تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل
(الاصل العاشر) اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من يثبت الاحوال ومنهم من ينفيها فمن يثبت
الاحوال كالقاضي والامام والمصنف فعبارة أن يقول (ان الله تعالى عالم بعلمه حي بحياة قادر بقدرته
مريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير بصير) أي بصفة تسمى بصراً وانما يعبر بها في

ومهما حدثت المخلوقات
لم يحدث له علم بها بل
حصلت مكشوفة له بالعلم
الازلي اذ لو نطق لنا علم
بقدم زيد عند طلوع
الشمس ودام ذلك العلم
تقدروا حتى طلعت الشمس
لكان قدوم زيد عند طلوع
الشمس معلوماً لنا بذلك
العلم من غير تجدد علم آخر
فهكذا ينبغي أن يفهم قدم
علم الله تعالى * (الاصل
التاسع) ان ارادته قدمة
وهي في القدم تعلقت
باحداث الحوادث في أوقاتها
اللاتئة بها على وفق سبق
العلم الازلي اذ لو كانت
لصار محلاً للحوادث ولو
حدثت في غير ذاته لم يكن
هو مريداً لها كما لا تكون
أنت متحركاً بحركة ليست
في ذاتك وكيف ما قدرت
فيفتقر حدوثها الى ارادة
أخرى وكذلك الارادة
الأخرى تفتقر الى أخرى
ويتسلسل الامر الى غير
نهاية ولو جاز ان يحدث
ارادة بغير ارادة لجاز ان
يحدث العالم بغير ارادة
* (الاصل العاشر) ان
الله تعالى عالم بعلمه حي بحياة
قادر بقدرته ومريد بارادة
ومتكلم بكلام وسميع
بسمع وبصير بصير

البصر خاصا دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر ولذا صرح غير واحد منهم من أن المعنى بالسبح
والبصر نفس الادراك لا الحاسة فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهي نفس العلم والقدرة
والإرادة وأحوال ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الاتصاف ويعبرون عن تلك
الحال بالعالمية والقادرية ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المصنف
(وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة) ومن ينفي الاحوال فعبارة أن يقول عالم وله علم قادر
وله قدرة وكذلك بقية الصفات ونفس كونه عالما بنفس اتصافه بالعلم وليس في المعقول موجود ولا
ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وينفي الاحوال فان عبر عن الموصوف قال ذات وان عبر
عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارات ثلاث
ونصف المعتزلة والشيعية الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات الى الذات ونفوا أيضا
نفس المعاني وقالوا ان الباري تعالى حي عالم قادر لنفسه فأثبتوا المشتق بدون المشتق منه وبعضهم
يقول بنفسه وامتنع بعضهم من اطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من إيهام التعليل المنافي للوجوب
ويلزمهم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات لها وثبوت الاختصاص يستلزم
ثبوت الأعم فليزيم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة وهذه الصفات أيضا لا تقوم بنفسها والذات قائمة
بنفسها فليزيم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين ثم شرع المصنف في الرد
على المعتزلة فقال (وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال) أي انما أثبتنا الصفات زائدة على
مفهوم الذات لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه على لسان نبيه خطا بالإن هو من أهل
اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات لها علم ومن قدر ذات لها قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل
على ذات ووصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عند أهل اللغة عليم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو
لاستحالة عليم بلا معلوم واليه أشار المصنف بقوله (وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم
والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل
ولا قتل فكذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا يتصور أيضا (علم بلا معلوم ولا) أيضا (معلوم بلا عالم بل
هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز
انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذا لفرق بين هذه الاوصاف) أي لا يجوز صرفه عن
معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفي معناه لغة ولم يوجد في إيجاب نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا
عن وجود دليل واعلم أنما عشر أهل السنة وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا يقول انها
غير الذات كما لا يقول انها عين الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر
في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور
انفكاك أحدهما عن الآخر * (تنبيه) * قد تباعدت المعتزلة في نفي صفات الباري على أن الواحد
منا عالم بعلم وقادر بقدرة وحى بحياة الى آخرها ولا ينبغي للباري أن يشارك صفات المخلوقين وقد ألزمهم
الاشعرية قياس الغائب على الشاهد ويعنون بالشاهد ما علم وبالغائب ما جهل وقد يعنون بالشاهد
أحكام الحوادث وبالغائب أحكام الباري جل وعز والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح الإجماع
وحيث جمع الحشوية بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا ما عهدنا
موجودا ولا عقلناه الا في جهة والباري موجود فيكون في جهة وحيث قالوا ما وجدنا متكاملا الا بحرف
وصوت والباري تعالى متكامل فيكون متكاملا بحرف وصوت فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع
فشبهوا وكذلك الفلاسفة لما قاسوا مالم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زراعا
الا من بذر ولا بذرا الا من زرع فأداهم ذلك الى تعطيل الصانع عن الصانع واذا كان لابد من جامع

وله هذه الاوصاف من هذه
الصفات القديمة وقول
القائل عالم بلا علم كقوله
غني بلا مال وعلم بلا عالم
وعالم بلا معلوم فان العلم
والمعلوم والعالم متلازمة
كالقتل والمقتول والقاتل
وكما لا يتصور قاتل بلا قتل
ولا قاتل ولا يتصور قاتل
بلا قاتل ولا قاتل كذلك
لا يتصور عالم بلا علم ولا علم
بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم
بل هذه الثلاثة متلازمة في
العقل لا ينفك بعض منها
عن البعض فن جوز
انفكاك العالم عن العلم
فليجوز انفكاكه عن
المعلوم وانفكاك العلم عن
العالم اذا لفرق بين هذه
الاوصاف

والجوامع أربعة الجميع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون
انسانا الثاني الجميع بالعلة كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجميع
بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فيدل على وجود المحدث الرابع
الجميع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا ووجه حصر الجوامع في
هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يتخلو اما أن يذكر في جمعه أمرا واحدا أو أكثر
فان ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الجميع بالحقيقة وان كان أكثر فلا يتخلو اما أن يكون بينهما ارتباط
أو لا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من
الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه
نفيه فهو الجميع بالعلة وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمطلوب فانه يلزم
من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان
كان اللازم من طرق النقي فهو الشرط والمشرط فان انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من
ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جرح الاشعرية في مسئلة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا في
الجميع بالحقيقة لا معنى للعلم الامن له العلم أو ذو العلم والبارى تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك في سائر
الصفات وقالوا في الجميع بالعلة العالمية في الشاهد معللة بوجود العلم وقد سلمت ثبوت العالمية للبارى
فيلزم اتصافه بالعلم لمابين العلة والمطلوب من التلازم ولوضوح وجود المعلول بدون علة لحاز وجود العلة
بدون معلولها وقد أجمعنا على أن ذلك محال وقالوا في الجميع بالدليل ان الاحكام والاتقان في الشاهد
يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال الباري فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا في الجميع
بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم بما يقصد الى ايقاعه والبارى تعالى فاعل بالاختيار فله علم قالت
المعتزلة شرط الجميع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذي تدعونه غائبا يخالف العلم
شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية له واذا
اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعرية بأن الجميع بينهما من جهة
عامة وهي العلمية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر انزع الجميع بينهما في الشرط
وقد أثبت أن الباري تعالى حي لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا علمنا هذه الصفات في الشاهد
لجوازها والجائز مقتضى وجوده الى مقتضى صفات الباري تعالى واجبة والواجب يستغنى بنفسه
عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات افتقرت الى المؤثر ولما كان وجوده
تعالى واجبا استغنى عن المؤثر وأجاب الاشعرية باننا لانعني بالتعليل التأثير والاقادة ليلزم ما ذكرتم وانما
نعني به ترتب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيا وإثباتا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت
الآخر ونفيه على نفيه واذا صح منكم اثبات الشرط باللازم على أحد الطرفين فلان يلزم الجميع باللازم
من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم * استطراد * ذكر النسبي في الاعتماد ان المماثلة عند الفلاسفة
والباطنية تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف الباري عندهم بكونه حيا عالما قادرا سمعا بصيرا
على الحقيقة لا تصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتمثلت المتضادات اذ السواد والبياض
يشتركان في اللونية والعرضية والحديث وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالاشتراك في أخص الاوصاف اذ
لتماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضية والحديث لانها أوصاف عامة فلما
جاء الاشتراك في السوادين تثبت المماثلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان المماثلة انما تقع بماتقع به
المختلفة والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادثا دل انه انما يماثل السواد
لكونه سوادا فلو كان الباري متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم يماثل العلم لكونه علما لا لكونه كذا

فكذا هذا وهو فاسد لان المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها متماثلة لا شترأ كما في صفة الحدوث ولان القدرة على حمل من تساوى القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أخص أوصافها ولا تماثلها وعندنا هي تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة لان المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر وينوب منابه ان كان من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وان كان من بعض الوجوه فهما متماثلان من ذلك الوجه ولكن اذا استويا من ذلك الوجه اذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سد مسده فالحاصل انه يجوز أن يكون الشيء مماثلا لشيء من وجه مخالف من وجه فان أحدا من أهل اللغة لا يمنع من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان كانت بينهما مخالفة بوجه كثيرة ولو اشتركا في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده بمنع من أن يقول انه مثل له في كذا تحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي المشابهة والمضاهاة والمساكلة والمساواة واطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الأذى يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يختص شيان بشبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع عدم المساكلة والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الأنواع الاخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمنع أهل اللغة من اطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الأنواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضروري أو استدلالى وعلمه تعالى أزل وأوجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا استدلالى وكذا حياتنا وقد رتنا وسائر الصفات فاذا للمماثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا في سائر الصفات ولان القول بعالم لا علم له وقادر لا قدر له كالقول بتحرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قيل هذه الصفات لو كانت ثابتة لسكانت باقية ولو كانت باقية فلما أن تكون باقية بلبقاء أو ببقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد أنكرتم علينا مسألة بقاء الاعراض وادعيتم استحالة بقاء وان كانت باقية بلبقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادرا بالقدرة عالما بالعلم قلنا صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه علم الذات ببقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه باقيا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه أيضا باق ولا يقال ان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لاننا نقول بان حصول باقين ببقاء واحد انما يستحيل اذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالساقى الآخر كان كل منهما باقيا ولم يستحل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لسكانت أزلية اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولسكانت أغيارا للذات والقول بوجود الأغيار في الأزل مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لان أحد الغيرين ههما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغايرة ضرورة وهذا لان ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما أن ذاته أزل وكذا صفاته والعدم على الأزل محال وهذا كالأحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقاءها بدونها اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده واعتراضا على حد الغيرين بأن التغاير بين الجواهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلق الجواهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجواهر والجواب ان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض بعدم استحالة بقاءه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجوده الجزء

وما قالوا لو كانت لله صفات لكانت قديمت والقول بالقدماء محال لان القديم هو الله تعالى والقول بالقدماء قول بالالهة لانا نقول بلى اذا كان قديم من القدماء قائما بذاته موصوفا بصفات الالهية ونحن لانقول به بل نقول ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قدعة بمعنى ان ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفا قديما والله أعلم **(تكميل)** * به يحسن ختم الباب اعلم ان المعاني والصفات الكالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق وتارة من حيث اضافتها للمخلوق ومن المعلوم ان الشيء يتغير بتغير المضاف اليه لكن تغاير الاضافة ليس بتغاير حقيقي الا انه كما ثبت ان لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد ان تكون المغايرة على الحقيقة ويكون ثابت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة الا في الاسماء وليس ثم اتحاد لا بالنوع ولا بالجنس والالزم تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تنهاى الالزام وذلك محال فاذا علم الله وقدرته وارادته وسمعه وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخلق الا في الاسماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التي أطلقت تارة على المالحق من الصفات وتارة على الملهادات من ذلك قد تردد النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو بالتشابه أعني الحقيقة والمجاز ثم اشتهر ذلك حتى تنوسبت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقي فيها للمعنى القديم أو للمعنى الحادث أما المتكلمون وخصوصا القائلون بالاحوال فقد ذهبوا الى الاشتراك المعنوي ولذلك تراهم يعترضون على من حاد العلم مثلا بجد لا يجمع القديم والحادث كفي الارشاد ومسئلة وقوع الاشتراك في أصول ابن الحاجب توضع لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير صفات المعاني التي أثبتنا السمع وانما الكلام الآن في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما أشبه ذلك فهذه الالفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس أحد المعنيين أصلا لا تسخر بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فيهما حقيقة على طريقة استعمال المتواطئ في أحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوي قد بان بما ذكرناه بطلانه فلم يبق الا الاشتراك اللفظي وهو احتمال راجح كما قرر في الاصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعاني الحادثة انما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار فهذا أصل عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الالفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع المعاني الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد في الواجب ما لا يليق بحالته أو يثبت له لازم ذهني لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلا وذلك المعنى اللازم الثابت في القديم فرعا فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازا وهذا وان كان صحيحا في الجملة لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن النقائص والحوادث ولا بد أن يثبت عندك اذ هو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى الالهى واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصل في أخذ ذلك المعنى مجردا عن جميع اللواحق المادية والاحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى الهيا فان طغرت بعبارة محصلة يمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى المجرد الالهى فذلك ولا فسلم الامر للعالم به واعتقد ان ذلك المعنى الذي لا يمكنك التعبير عنه هو الاصل للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم **(الركن الثالث)** *

* (الركن الثالث العلم
بأفعال الله تعالى ومداره
على عشرة أصول) *

(العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول) اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل والفرق بينهما ان كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد اختلف فيها فقال الاشعرى صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل حادث غير قائمة بذاته وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز الساب وعدمه الا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه وواقفه الما ترى في صفات الافعال فانها عنده قديمة قائمة بالذات وعليه تنفرع مسألة التكوين والخلف بينهما لفظي كما سبق في الخطبة فلنقدم قبل الخوض في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك ولنورد سياق ابن الهمام في مسأله مبرز وجابشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار ثم نورد كلام امامنا الاعظم في الفقه الاكبر بالاجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعلق به تفصيلا قال ابن الهمام مانصه والاشارة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحي والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء اشائها والكل يجمعها اسم التكوين أي رجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا للقدماء جدا فدعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور الما ترى في صفات تلك الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أي المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام أي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذه المتأخرون من قول الامام كان تعالى ما لا يقبل أن يخلق رزاقا قبل أن يرزق وذكره في وجوه في الاستدلال منها وهو عدمهم في اثبات هذا المدعى ان البارئ تعالى مكوّن الاشياء أي موجد ها ومنشئها اجماعا وهو أي كونه تعالى مكوّن الاشياء بدون صفة التكوين التي المكونات آثاره يحصل عن تعلقها بمحال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي به يحصل الاثر لا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لا متناهية قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص بالخلق هو القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق وما ذكره في معناه لا ينفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي في عقيدته مانصه وكما كان تعالى لصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحدائه البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا ربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احياهم استحق اسم الخالق قبل انشاؤهم ذلك بأنه على كل شيء قدور اه فقولوه ذلك بأنه على كل شيء قدور تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا ما يقوله الاشاعة والله الموفق قال ابن أبي شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزاق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق وارقا قبل أن يرزق فن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه ووقع في البحر للزر كشي اطلاق الخالق والرزاق ونحوهما في حق تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادث وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ من منع عند الاشعرية القائلين بحديث صفات الافعال انما يلائم كلام الما ترى في القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجازا للصحة فيه وقولنا ليس خالقا في الازل أمر مستبعد قلنا استبعاده والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل هو من جهة السرعة أدا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد

المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ما وعدناه من
سباق هبة الامام الاعظم في الفقه الا كبر من املاء أبي مطيع البلخي مانصه فالفعلية التخليق والانشاء
والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقاً بتخليقه وابتداعاً بخلق صفته في الازل وفاعلاً بطبعه والفاعل
صفة في الازل فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وفعلاً بصفته في الازل والفاعل هو الله
وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اه اعلم ان الصفات الفعلية هي التي تنشئ الافعال كالتخليق أي
التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وابداعها من غير أصل ولا احتذاء بالمعنى الاول
قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبالمعنى الثاني قوله خلق السموات والارض واشاره على الخلق
لاظهره في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء
وترتيبه وعليه قوله تعالى هو الذي انشأكم والابداع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير آلة
ولامادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أي مبدعها والصنع أي
التكوين المخصوص بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء
وغير ذلك من الاحياء والامانة والترزيق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص وفيه اشارات
* الاولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد
والفعل صفة في الازل * الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى
صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنى مبدأ الافاضة التي هي اخراج المعدوم من عدم
الى الوجود لاصفات متعددة كما ذهب اليه البعض ولا عين الافاضة كما ظن واليه أشار فيما بعد بقوله
والفعل صفة في الازل فان عدم كون الاخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول ولذا قال الامام
الماتريدي اذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف
بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع وقال الرستغفاني في الارشاد طريق التكوين
وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام وفي التعديل لصدر
الشريعة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال حادثة وهو مختار عبد
الله بن سعيد القطان في الرحمة والكرم والرضا فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتخيص والارشاد
وان تسامحوا في تعريف التكوين باخراج المعدوم من عدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى
جوانب التعريفات فقد نهوا على المراد في المقام من مبدأ الاخراج المذكور بيان القيام بذاته تعالى
كسائر صفاته سيما الكلام * الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق متمسكين بأن
التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديماً يلزم قدم العالم وان كان حادثاً افتقر الى خلق آخر وتسلسل
* الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة المذهبين الى أن التكوين
وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس مغايراً للمفعول في الخارج فالتكوين بمعنى المكون متمسكين بان مبدأ الاخراج من عدم الى
الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤرق على
وفق الارادة أي انما تؤرق في الفعل ويجب صدور الامر عند انضمام الارادة وأما بالنظر الى نفسه هو عدم
اقتنائها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا باثر التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع
المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تسئل به المخالفون بوجهين * الاول ما أشار اليه بقوله والله تعالى
لم يزل خالقاً أي متصفاً بكونه هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه أي بسبب قيام الخلق الذي
هو مبدؤه بذاته تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق
وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران واليه أشار

بقوله والتخليق أى مبدا الابداع في الخارج صفة في الازل أى صفة مستقلة مغفارة للقدرة كما هو المتبادر فأشار إلى أنه لو لم يكن متصفا به في الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كما دل الوصف به واتصف بوجوده الخلق صارت الصفة حادثه بالخلق فكان القول بتعريفه عنها في الازل وحدوثها بعد خلق الخلق فولا قيام النقص والحاجة الى ما يتحقق بذلك والقديم يتعالى عن ذلك وفيه اشارات * الاولى ان ذلك المبدأ المدلول هو المعنى الذى تجسده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول ويؤثر في ايجاده بالفعل في الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخليق صفة في الازل بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا لصلاحية التأثير الراجعة الى القدرة كما ظن لان تعلقها على وجه صحة التأثير في الابداع والترك دون التأثير بالفعل * الثانية ان ذلك المدلول بالمشتقات يرجع الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفاعلا أى متصفا بفعله أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدا الابداع بذاته كما دل عليه قوله تعالى فعال لما يريد فان اطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل كما ان التكوين حقيقة فيما به التكوين وقد بينه بقوله والفعل صفة في الازل فأشار الى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات فن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق وبحصول الارزاق ترزيق الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور الماتريديين لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للتعلقات دون سائر الصفات * الثالثة الجواب بمنع ارجاعه الى تعلق القدرة المقارنة للإرادة حيث وصف به في الازل وقيد بتعلق الإرادة ودل على الابداع في الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالإرادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل وقد وصف به نفسه وغير القدرة لان تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالابداع البتة في الوقت المراد وانما يعبر عنه بالتكوين أخذ من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون واليه أشار بقوله وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل وبيانه انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الاشياء بأن يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الابداع عند الجمهور من ادال على ايجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعاق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس معنى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة لانه علق على الإرادة أى تعلقها المدلول بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا أراد شيئا فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتأثير في الاول ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون في الثاني فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقي بالوصف فثبت قيام أمر لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية والامر يرجع لتعلق القدرة المقارنة بالإرادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل ولانه ابطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية وفي المعارف شرح الصحائف فان قلت لم لا يكفي القدرة والإرادة في وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة أخرى قلت لا خفاء ان القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الاثر والتأثير بصفة التكوين واعتراض الفخر الرازي بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق وصفة التخليق ان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب بلزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلها وجهتان جهة الإيجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولان جهة جوازه غير جهة جوازها فظهر لك أن ارجاع التكوين الى تعلق القدرة والإرادة تحكم وتناقض والثاني ما أشار اليه بقوله فكان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق أى خلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذى تعلق به تلك الصفة وليس هي القدرة لانه كان قادرا على خلق السموات والارض في هذا العالم لكنهما ما خلقهما

فالقُدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران واليه أشار بقوله وفعله أى مبدؤه صفة أى القائمة به تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لو لم تكن مستقلة بل راجعة الى تعلق القدرة والارادة وعين المسكون فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلو عن صفة كمال ثم قال والفاعل أى المسكون للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشيء البتة فى وقت أراد أن يوجد فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لان الكاسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته للمسكون بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لانه ليس متعلق الخلق والايجاد فى الخارج فلا يفتيد نفسه بل لا يصح نفيه أيضا إشارة الى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدأ التأثير فى ذلك وليس نفس المسكون فى التحقق والتعقل والى ان صفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجه هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجوده بتخليقه اياه فلو كان التخليق غير المخلوق لسكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصحائف والى ان ايجاد المسكونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على التبرك كما مر فى التعديل أن المراد بايجاد الشيء البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على التبرك فتميز عن القدرة اذ هى لا توجب الجزم تميزا لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقت كذا واليه أشار بقوله والمفعول بمخلوق أى محدث مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ما ذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بتقديم صفة التكوين من ذلك ما قبل نقول لهم ان عنيت مؤثرية المقدور فهى صفة نسبية والنسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المسكون حدوث التكوين وان عنيت به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة وان عنيت به أمرا ثالثا فبينوه الثانى ما قبل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولا خفاء فى انه اضافة باعتبارها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المسكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المسكون وسكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والتبرك واقتراضها بإرادته واعتبر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال فى مسأله ما قال مما تقدم ذكره أنفا فى أول الكلام مع ان تعليله بقول أبي جعفر الطحاوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شئ قدبر وانه بيان لتمام قدرته فى جبر صفة التكوين الى القدرة مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعروف كما أشار اليه ملا على فى شرح الفقه الاكبر وسبقه الامام أبو شجاع الناصرى الثالث ما قبل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام وينت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقة كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والاستيحاء كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يقتصر الا الى صفة القدرة والارادة الرابع ما قبل ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور وحال ارادة ايجاد الخامس ما قبل ان التبرك بذلك كالمسح بقوله تعالى يسجد له فى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله

أى معبود ولا شك أن ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لافى الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كذلك الارض والسماء نعم هو فى الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لماله من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح انصافه به فى الازل ولا ننسى أن التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه السادس ما قيل انما ثبت بالدليل ان مبدء التأثير بالنسبة الى مقدور الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الدوات فلا يكون التكوين صفة أخرى السابغ ما قيل ان أريد بجدا الاشتقاق المعنى المصدري فسلم أن ثبوت المشتق للشئ لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بتحقيق وان أريد به الصلة الحقيقية فممنوع وكون المعنى المصدري مستلزما لذلك انما هو فى الشاهد وليس الامر كذلك فى الغائب وانه منقوض بمثل الواجب والموجود وان أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بانه تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباله واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمر حقيقة مغايرا للمفعول فى الخارج ليس تحقيقا فى المقام بل غاية تصحيح للقول بنسبة التكوين للمكون وتقريبه الى الافهام كذا صرح به شارح التعديل فى شرحه والله أعلم (الاصل الاول العلم بان) الله تعالى لا خالق سواء (كل حادث فى العالم) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه كحركة شعرة وان دقت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل أو غيره وكل فعل اضطرارى كحركة المرتعش وحركة العروق الضارب بالبدن أو اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فعله وخلقه واختراعه) وابداعه وانشأؤه (لا خالق له سواء ولا يحدث له الا اياه خلق انطق وصنعهم) والصاد المهملة وسكون النون وفتح العين معطوف على ما قبله أى وخلق صنعهم وفى نسخة وصنعهم وفيه الاشارة الى الحديث الذى أخرجه الحاكم والبيهقي من حديث حذيفة رضى الله عنه رفعه ان الله صانع كل صانع وصنعه وأنه بفتح الصاد والنون على انه فعل ماض معطوف على خلق وهو أيضا صحيح ولكن الاولى أوفق والخلق والصنع والانشاء والابداع والاختراع والفعل قبل مترادفات والحق انها متغايران وقد سبقت الاشارة اليه (وأوجد قدرتهم وحركتهم) والمراد بها ما يعيى الحركة الاينية وغيرها (فجميع أفعال عبده) اذا (مخلوقة له ومتعلقة بقدرته) وهذا ما اتفق عليه السلف قبل ظهور البدع وقال المعتزلة المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرتهم وقالوا الله تعالى غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد وقد ألزمهم المصنف بدلائل نورية وعقلية وقدم النقلية لشرفها واليهما أشار بقوله (تصدىقه) أى للمطلوب السابق الذى هو الخالق الله ولا خالق سواء وان الحوادث كلها بقدرته (فى قوله تعالى) ذلكم الله ربكم لا اله الا هو (خالق كل شئ) ووجه الدلالة أن الآية خرجت مخرج المدح فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الاشياء اذ لو كان المخلوق بعض الاشياء كما يزعم الخصم لما كانت مدحا عند كثير من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع واذا عين الجميع بطل أن يكون خلقا لغير الله تعالى وذلك هو المطلوب ومثل ذلك قوله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا كحقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كما قبلها مع ما فيها من زيادة الانكار من مطابقتها على عين دعوى المخالف اذ هو يقول يخلق تخلق على تقدير أن العبد يخلق أفعاله ولو عني فى قول المصنف هذه الآية لم يبعد ومثل ذلك أيضا قوله تعالى أفن يخلق كن لا يخلق تمدح بالخلق فلو شاركه غيره فى الخلق لم يتم المدح وقال على وجه الاسكار هل من خالق غير الله وقال فى الشفاء على نفسه ألا اله الا الله والامر وقال تعالى خلق كل شئ فقدره تقدير هذه الايات كلها شاهدة لما استدلل به المصنف على تحقيق المطلوب (فى قوله) تعالى (والله خلقكم وما تعملون) حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لهم

(الاصل الاول) العلم بان كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواء ولا يحدث له الا اياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له فى قوله تعالى الله خالق كل شئ وفى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

حين كانوا يحتجون الاجبار بأيديهم ثم يعبدونها ووجه الدلالة فيها اما على أن ماصدرية أى موصولة حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسميا فظاهر للنصرح بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق علمكم واليه ذهب سيبويه واعتزمت المعتزلة بان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق يحتونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تماهى هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما يحتون وبين خلق علمهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطابق مع المصدرية اذا المعنى عليها أن تعبدون منحوتا تصبرونه بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق علمكم الذى يصبره المنحوت صنما فقد ظهر الطابق وكذا على أن تكون ماموصولة والتقدير أى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو فى الآثر التى هى الحركات والسكنات المعمولات لافى التأثير المتعلق بها اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد فى شرح العقائد قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أى علمكم على أن ماصدرية لثلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على أن ماموصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أوللا بعد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الابداد والابقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابداد والابقاع أعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولذلول عن هذه الذكوة قديتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ماصدرية اه وقال ابن الهمام أولفظ ماموصول اسمى يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم فيشمل ما فى الآية نفس الاجبار المنحوتة والافعال وأعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون المصدر المفعول المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى هو جده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراء الآية على عمومها للاجبار المنحوتة والافعال قال ابن أبى شريف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمآل الفعل فيها واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعبان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها انما هى معمول فيها التحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل علت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقي هو انه حوله بالتحس والتصور الى صورة الصنم فلا يتافى شمول الاعيان بناء على انها موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقة صنم ومجازه اه وبهذا وبما تقدم للسعد تعلم ما وقع فى بعض الحواشى من أن المعتزلة أعربوا ما من قوله تعالى وما تعملون موصولة توصلا الى غرضهم من وقوعها على الاصنام المعبودة وليست من عملهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق الله تعالى والحق انها ماصدرية فاذلك كان الجهل باللسان العربى أصلا من أصول الكفر اذ لولا هو من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم قبحهم الله تعالى اه ذلول عن الذكوة التى بينها السعد وألم عليها ابن أبى شريف ثم تأمل فى قوله فلذلك كان الجهل باللسان العربى الخ وفى مرجع الضمير قوله اذ لولا هو فى هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذلول ثان كما يعلم من حواشى شرح العقائد على ان ما لو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن فى ذلك حجة علينا فان معمول التى هى الاعيان ليست محل النزاع بيننا وبينهم تكسب السرر بالنسبة الى الخبر وحيث كان كذلك فلا حجة لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها ما يصرح بالحصص على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولاً والله تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق معمولاً كان مخلوقاً حتى جعل المعمول مخلوقاً اه ولا يخلو عن تأمل ذل الغنى فى حواشى أم البراهين ولا حجة لنا عليهم بها أيضا بناء على أن ماصدرية اذ هى كما تحتل المصدرية تختمل أن تكون موصولة

في اللسان العربي كما ذهب اليه الاخفش في الآية ونحوها من كل فعل متعد اتصل به ما والدليل اذا
 طرقة الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصا في مسائل الدين فان المطلوب فيها غالبا اليقين اه فدعوى
 أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمل ثم قال المصنف (وفي قوله) تعالى (وأسراركم
 أواجهروا به انه عليهم بذات الصدور) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سرا أو جهرا (ألا يعلم من
 خلق) ألا يعلم السر والجهر من أوجد الأشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل
 علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن ووجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالتعز في أقوالهم وأسرارهم
 وضمائرهم) بفتح الهمزة جمع ضمير كشرىف وأشرف وانما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله
 نسقا واحدا (لعله بموارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر انها
 خرجت مخرج التمدح والثناء ومن السنة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلب في الصحيحين
 حديث الامان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خبره وشره حلوه ومروء وفي صحيح مسلم ولا تقتل في شيء
 أصابك لو كان كذافا فان لو تنفخ باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب
 بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى يحركها وهذا هو متمسك
 الحديث وأما الصوفي يقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغبر الله
 فعل وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التعزيل والتسكين وهو معكم أيضا كنتم أي تكون
 كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم وسكناتكم قل ان صلاحك ونسكى ومحياي
 ومماتك لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان
 فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل
 عاقل من عدم علمه حالة قطعه لمسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات التي بين المبدأ والمنتهى وكذا
 الاناة التي يتألف منها وكذا حالة نطقه بالحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي
 آلتها والمحال التي فيها مواقعها وعدم العلم بهياتها وأوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضا لو كان فعل العبد
 بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء
 وعدم الاستغناء أما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرته الله تعالى ضرورة ان الامكان
 هو المحوج للسبب المعين لان غير المعين لا يتحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقار
 جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين واللازم الترتيب لا مرجح ولا جائز أن يكون ذلك السبب ممكلا ولازم
 التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل
 العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضا لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته
 لجاز أن يكون الجوهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
 المحوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات
 واستدل المصنف على اثبات هذا المطالب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون) الباري تعالى
 (خالقا لفعل العبد) وموجدا له (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حادث (لاقصور فيها) ولا لها
 عن شيء منه لان مقتضى القادرية هو الذات لو جوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية
 هو الاسكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في
 اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها واللازم التحكم واليه
 أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات مماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها
 الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها) فوجب اضافة الحوادث كلها اليه
 سبحانه بالخلق قال ابن أبي شريف وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

وفي قوله تعالى وأسراركم
 قولكم أواجهروا به انه عليهم
 بذات الصدور ألا يعلم من
 خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالتعز في أقوالهم
 وأفعالهم وأسرارهم
 وضمائرهم لعله بموارد
 أفعالهم واستدل على العلم
 بالخلق وكيف لا يكون
 خالقا لفعل العبد
 وقدرته تامة لا قصور فيها
 وهي متعلقة بحركة أبدان
 العباد والحركات مماثلة
 وتعلق القدرة بها لذاتها
 فما الذي يقصر تعلقها عن
 بعض الحركات دون البعض
 مع تماثلها

بشيء وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلاً ولا تخصيص قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافاً للمعتزلة ومن أن المعدوم لامادة له ولا صورة خلافاً للحكماء واللام يتمتع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدور يتسه تعالى كما يقوله الخصم إذا المعتزلي يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعاً من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستبد المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يتخلو عن ضعف لا بد من دليله على أمر مختلف فيه يمنع الخصم قواه بدليل آخر وقربه إلى الأفهام في أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار إليه هو أن العبد لو كان خالقاً لفعله لكان محيطاً بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد إلى إيجاد الفعل مع الجهل به فقال (أو كيف يكون الحيوان مستبداً) أي مستقلاً (بالاختراع) والابتداع من غير مثال سابق (ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أي ماعداهما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (ما يتخير فيه عقول ذوي الالباب) فنفسج العنكبوت الذي يصل إلى حد لا يتبين شيء من الخطوط الواهية التي تتركب منها ومن بناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لا خلأ في بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولاً فإذ لا إلى أن تمتلئ البيوت ثم تختتم بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطاف (فكيف انفردت هي باختراعها) على هذا الشكل الغريب (دون رب الارباب جل جلاله وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها) وعنهما (من الاكتساب هي هيات هيات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والممكنات) أي العالم السفلي والعلوي (جبار الارض والسموات) وفي بعض النسخ جبار السموات فدل ذلك على أن ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه ومصدر عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها وقد فرض الشيخ أبو الحسن الأشعري الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل فأنها عند هم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأفعال على علم الفاعل فان قالوا هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على أنه ليس فاعله وأنتم تدعون الامتناع فلو قدر ان صادقا أنبأ شخصاً بتفاصيل فعله لزم على موجب قولكم أن يصح كونه خالقاً قلنا الغرض من هذا الدليل إبطال ما صرتم إليه من أن الواقع من العبد محض فعله وأنتم لا تقولون به وإذا حاولنا الدليل على امتناع أحداث العبد لفعل ما استدللنا به ومقدرة الله تعالى وإرادته وعلمه فان نسبنا إلى جميع الممكنات نسبة واحدة فان الفعل الممكن انما اقتصر إلى القادر من حيث امكانه وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات لزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولا يقتضي تخصيصها مخصوصاً وتعلق المخصص بذات واجب الوجود وصفاته وذلك محال وإذا ثبت عموم صفاته فلما أراد الله تعالى إيجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ ما أراد العبد دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض في اثبات الهين والله أعلم (الأصل الثاني أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد) جمع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعل اختباري من انس أو جن أو ملك (لا يختر جهاهن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خالق القدرة والمقدور) أي من قامت به القدرة لا يجاده (جميعاً وخلق الاختيار والمختار) هو من قام به وصف الاختيار (فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسب له) وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له (أي كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب تعالى لها أيضاً نسبة إلى قدرة العبد كسباً بمعنى أنها مكسوبة له (فإنها) أي تلك الحركة (خاقت مقدورة بقدرة هي وصفه) كذا في النسخ وفي بعضها هي صفة وفي أخرى هي صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفي بعض النسخ فكانت وفي أخرى

أو كيف يكون الحيوان مستبداً بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتخير فيه عقول ذوي الالباب فكيف انفردت هي باختراعها دون رب الارباب وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها من الاكتساب هي هيات هيات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والممكنات جبار الارض والسموات * (الأصل الثاني) أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يختر جهاهن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً وخلق الاختيار والمختار جميعاً فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسب له وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له فأنها خاقت مقدورة بقدرة هي وصفه وكانت الحركة

فكانت للحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى) وفي بعض النسخ فتسمى (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم أن هذا الأصل معقود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أدق من كسب الأشعري وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره بحالات الكلام ثلاثة طفرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري أي يقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز وإن كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقدا أهل السنة والجماعة مع بحالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير إليه المصنف وقد اضطرب المحققون في تحرير الواسطة التي عسر التعبير عنها والخفية بسمونها الاختيار والصحيح أن الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الأشعري أثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتريدي أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد كما تقدم والفرق بين الكسب والخلق أن الكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق وقيل ما وقع بالآلة فهو كسب وما وقع بالآلة فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وإرادته يكون صفة له ولا يكون فعلا له وما أوجده مقارنا لإيجاده قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا فالجبرية أنكروا وأن يكون للعبد قدرة البتة والمثبتون لهذا المعنى الذي سموه قدرة تختلف فيه فقال الأشعري أنها تتعلق ولا تؤثر فإن الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين قادرين فالتفرقة عنده بين الحركتين إلى أن احدها واقعة على وفق قصده واختياره والأخرى غير واقعة كذلك وإلى اعتقاد تفسير بعض الأفعال عادة فتسمى أحد القسمين مقدورا وهو متعلق التكليف والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه وتردد النقل عنه في وقوعه وإلى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون إن للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وإنما التأثير للباري جل وعز ويعرف هذا بالجبر المتوسط واختاره أمام الحرمين في الإرشاد ومنهم من قال أنها تؤثر وتختلف في جهة التأثير فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني أنها تؤثر في أخص وصف الفعل فإن الحركة من حيث كونها تنقسم إلى صلاة وغضب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة إلى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب إلى الله تعالى إيجادا وادعاء واختاره الشهرستاني وإلى ذلك ذهب أبو إسحق الإسفرايني لأنه ينفي الأحوال ويقول إن أخص وصف الشيء وجهه واعتباري الفعل ولأمام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا يدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو فإياه قال في الرسالة النظامية وهي آخر مؤلفاته إن القدرة الحادثة تؤثر في أصل إيجاد الفعل كما قاله المعتزلة لأنه قال إن العبد إنما يوقع ما يوقعه على أقدار قدرها الله تعالى وقال إن هذا المذهب هو الجامع لحسان المذاهب فإن القدرة إذا لم تؤثر من وجه البتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بشواب ولا عقاب كما ذهب إليه المعتزلة وفي إثبات ذلك ما يدل لهذا وحديث قال إن العبد لا يوقع إلا ما قدره الله الخ لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الإجماع وهو أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال إلى هذا المصنف وقال الإمام أبو منصور الماتريدي أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدي في التوضيح أن مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتسكين فلا خالق ولا مكنون إلا الله تعالى لكن يقولون إن للعبد قدرة ماعلى وجهه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل إنما تختلف بقدرة النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه وفي التلويح أنه اختيار الباقلاني ثم إن المصنف لاحظ أن ما ذهب إليه شيخه في الرسالة النظامية وصار إليه في آخر عمره لا ينجيه من الجبر فإن العبد إذا كان لا يوقع إلا ما خصه الله وقدره بقائه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك وإذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه التمسك بالتمتة فالجبر لازم له فأشار إلى الرد بقوله (وكيف يكون جبرا محضا وهو) أي العبد العاقل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) له وهي الاختيارية

نسبة الى صفة أخرى تسمى
قدرة فتسمى باعتبار تلك
النسبة كسبا وكيف
تكون جبرا محضا وهو
بالضرورة يدرك التفرقة
بين الحركة المقدورة

وبين (الرعدة الضرورية) التي تصدر بدون اختيار كحركة اليد من المرتعش وهذا من باب الاستدلال
بالسبب على المسبب قال ابن التلمساني والحق ان الانسان كيجد من نفسه تأنيلاً لبعض الافعال زائداً على
سلامة البنية يجد من نفسه انه لا يستقل بدون اعانة الله تعالى كما قال تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفي
صحجة الحق لا يخيّر القزويني العاقل يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فلا يخلو اما أن ترجع
التفرقة الى نفس الحركة أو الى غيرهما محال أن ترجع التفرقة الى نفسه هالاً فان فرض الكلام فيما اذا
كانت الحركة في صوب واحد فتعين أن يكون مرجعها معنى زائداً ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون سلامة
البنية أو غيرهما محال أن يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين أن يحرك يده وبين أن يحرك يد غيره فتعين
أن يكون معنى زائداً عليها ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون ارادة أو قدرة محال أن يكون ارادة لان حركة
النائم مكتسبة وليست مرادة له فتعين أن ترجع التفرقة الى القدرة والى حدها اه وقرره ابن التلمساني
بوجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فانها من حيث انها تفرغ واشغال لا تختلف ولا الى ذات
المتحرك فانها في حال دخوله بنفسه وحال سجنه لا تختلف وكذلك تحريك الغير ليد السليمة فتعين أن
ترجع التفرقة الى أمر زائد وذلك الزائد يمنع رده الى السلامة ونفي الآفة فانه مدرك بالحس والعدم لا يحس
وندرك بالضرورة ان لذلك المعنى نسبة الى الحركة وليست مقارنة للحركة كمقارنة كون اليد للحركة اه
والحاصل ان ما ذهب اليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض كإلزام الخصم اد كانت الحركة المذكورة متعلق
قدرة العبد داخله في اختياره وهذا التعاق هو المسمى عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة
العبد أصلاً في إيجاد الافعال ولما ثبت من مذهب أهل السنة ان الله تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال
والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا إيجاد المقدور لانها صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون
مستقلين بإيجاد أفعالههم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى اياها باختياره تعالى كما هو مذهب المعتزلة أو
بطريق الإيجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبراً محضاً فإشار المصنف الى الرد عليهم بقوله
(أو كيف يكون) الفعل (خلقاً للعبد) اختياراً أو إيجاباً (وهو) أي العبد (لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء
الحركات المكتسبة وأعدادها) ومع كونه منسباً النقصان وغير ذلك وما ذكرنا من استحالة اجتماع
مؤثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة
الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطرار
وابتات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهي الحالة الوسطى (في الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفي
شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر
والقدر وهو أقرب الى الحق اه واليه أشار الامام في الفقه الاكبر وجميع أفعال العباد من الحركة
والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة
دون مجرد مقارنة الاختيار والمداخلية في الإيجاد فان الخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور في محل القدرة
ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من
حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الإضافات مبنى على الكسب لا على الخلق كما في
التوضيح وفي التلويح ان المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمر بين الأمرين وهو ان
المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبراً ولا
الثاني فقط ليكون قدراً وكان يقول بتأثير القدرتين قدرة الله في الإيجاد وقدرة العبد في الكسب
والاتصاف كما دل مجموع الكلام قولاً متوسطاً جامعاً مقتضى جميع الأدلة وأشار له المصنف بقوله (وهو)
انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وخلقاً (وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق بعبر عنها

والرعدة الضرورية أو
كيف يكون خلقاً للعبد
وهو لا يحيط علماً بتفاصيل
أجزاء الحركات المكتسبة
وأعدادها واذا بطل
الطرفان لم يبق الا الاقتصاد
في الاعتقاد وهو انها
مقدورة بقدرة الله تعالى
اختراعاً وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعلق بعبر
عنه

بالاكتساب) مما يظاهرا لآية لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها) أي ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك (وهي عند الاختراع متعلقة به) أي بالعالم (نوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أي بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس بخصوص حصول المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب أو ود عليه ابن الهمام فقال ولقائل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لاعلى وجه التأثير فيها وان التعلق لاعلى وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن مانهم من الكسب الامعنى التخصيص وتخصيل الفعل المعدوم ليس الا دخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل ممنوع وتحقيق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الارقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الاعلى ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو تبيينو التعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل أو يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل عمل بلا تأثير فيه فالمتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه مبنى على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكلف بالامر والنهي ولا يدفع هذا لزوم تعلق بلا تأثير فيه لبناء لزوم على نفى اثر القدرة الحادثة وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله ولك أن تقول ان قوله ان الكسب لا يفهم منه الامعنى التخصيص معه بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى وذلك لا ينافي كوننا لانهم بحسب اللغة من معنى الكسب الا التخصيص ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قال واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يتخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا انها عند جهوز أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى انها شرط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شيء بايجاد ذلك الفعل فان قيل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعليق العبد اياها بالذات قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الالهية بتخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصده الفعل سواء كان ذلك كمالا لنفس أو غير كرف كان وجودها مع المباشرة مخقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصد قصد مصمما لتحقيق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر ذلك ذلك ظهر ان تعليق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعرى وبالله التوفيق (تنبيه) قال العلامة أبو سالم العياشى في رحلته في ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم الكوراني وتبديده مقروا ته عليه حين مجاورته بالدينسة على ساكنها افضل الصلاة والسلام مانصه وقرأت عليه رسالة كتبها برسمي

بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر ان تعلق القدرة ليس بخصوص حصول المقدور بها

في المسئلة التي ألف فيها شيخنا صفي الدين القشاشي وبالغ في ايضاحها وتعددت تأليفه فيها وهي مسألة كسب العبد ونسبة فعل العبد اليه والى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ في ذلك للقول المنسوب لامام الحرمين وتأولها على ما لا ينافي مذاهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكشف وتعضده شواهد الآيات ومعاني الاخبار الصحيحة وما فعل رضى الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب ما ظهر وان كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى بما فعله كثير من المشايخ بطلانها والتشبيح على الامام وعلى من نسبها اليه وأنكرها ووجودها في كتبه وذلك قصور منهم فانها قوله صحت عن الامام في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها اليه لاحاطتهم بأخبار الامام ومطالعتهم لكتبه ولم تشر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض المتأخرين فانكر وجود القول المشهور في شئ من كتب الامام وطعن انهما منتحلة عليه أو صدرت منه في مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو ارضاء العنان الى غير ذلك مما لا يعد مذهباً لقائله وقد بالغ شيخنا في ايضاحها والاستشهاد في رسالته الثلاث وكذلك تلميذه السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها ومع ذلك لم تحصل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح ولا غرو اذ هي من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار المتقدمين ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقاد ان للعبد في أفعاله الاختيارية كسبابه صح نسبة الأفعال اليه وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي لا يحيص عنه ولكنه اذا ضويقوا في تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبينه تباينت آراؤهم بين ما نل الى ما يقرب من الجبر وما نل الى ما يقرب من القدر وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما فقد قال السعد في شرح العقائد بعد ما ذكر كلاماً في معنى الكسب مانصه وهذا القدر من المعنى ضروري اذ لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن قول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتطافر معتقداتهم على نفي الجبر والاستقلال فلا ينبغي المبادرة الى التشنيع والانكار على من أحدث قولاً في المسئلة بفهم آتاه الله تعالى إياه أو انتصر الى قول من الأقوال الموقولة فيها لاهل السنة بدلائل يبينها الحق له وبصيرة ناوئها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانها عند أهل الحق وهما الجبر والاستقلال لان ذلك هو المعيار الصادق فإدام العبد يعتقد في المسئلة معتقداً ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذ لا نكاف بأدراك الكنه في كثير من المسائل الاعتقادية وانما المكلف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعنى مسألة الكسب ليست من المسائل التي يستحيل فيها ادراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى ادراك كنهه وحقيقته بل لغموضه وخفائه لم نكاف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان للعبد كسبابه نبط التكليف يوجد بوجوده مع استكمال الشرائط ويتنى بانتفائه لان من لم يعتقد ذلك وقع لالحالة في أحد أمرين محالين وغاية ما نقول في الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه وثبوتها في محله فيها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لا يدري حقيقتها ولا يحقق قبل التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفتقر الى معنى واعتقاد أن لكسب العبد دخلاً في وجود أفعاله على وجه لا يضايق فيه القدرة الالهية ولا راجحها ولا يعينها ولكن عجزنا عن ادراك ذلك على وجهه ومن آتاه الله فهما وعلمنا ونورا فأدرك حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق فلا ينبغي الاسراع الى الانكار عليه ولا التشنيع عليه اذ لم يدع محالاً فالاولى التسليم له سيما ان كان

من أئمة الهدى ورؤساء السنة كإمام الحرمين أو ممن ظهرت ديانتهم وثبتت في علوم الشرع مشاركتهم ولم
يرم بدعة ولم ينبذ بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القشاشي وإن كان لابد من التعقب والنقد
والنظر في كلام من هذه صفته فليُنظر بعين الانصاف وسداد الرأي إلى كلامه فإن فهمه الناظر حق
الفهم يسره بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فإن وافق أحد الجانبين الباطلين كل
الموافقة حتى صار هو هو فهو جدير بأن يلغى ويترك وتوكل سريرة قائله إلى الله تعالى لاحتمال أن
عبارته لم توف بما في ضميره لعلنا بأنه من أهل السنة وإن لم يوافق أحد الجانبين المحكوم ببطلانهما
الأنه على خلاف ما كنا نعتقده نحن ونوهمه ونفهمه من كلام الغير فلا ينبغي أن نحكم ببطلانه
لأجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة لأن الحق في المسئلة ليس منحصراً في شيء بعينه يدركه كل أحد فيحتمل
أن هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه إذ ليس فيه أمانة الباطل ودليله وأما أن كان الناظر
في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذكرهم لم يفهمه كل الفهم ولم يحط علماً بمقاصده والتبست عليه
المذاهب في تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلى بالاعتراض على المشايخ فاجدر هذا بأن يسلك
عن الخوض في ذلك لأن الحكم على الشيء بالصحة والفساد فرع تصوّره وهذا لم يتصور شيئاً من معتقد
هذا الإمام حتى يحكم برده أو أمثاله فليحرر هذا المسكين معتقده نفسه على مذهب أهل السنة والحق
وليحتد قدر طاقته في تنزيهه من مذاهب أهل الباطل وفي موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ما وراء
ذلك لأهلها فإن خاض فيه فقد عرض نفسه للاقبال له به وقد ابتلى أقوام من المترسمة من أهل عصرنا
بالتشنيع على شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا أنه يقول بتأثير القدرة الحادثة ونال الشيوخ
السنوسى وغيره من المشايخ ورد عليهم فإذا طولوا بتحقيق ما رده عليه عجزوا فإذا قيل لهم مامعنى
التأثير الذى نسبة للقدرة الحادثة وماعنى التأثير الذى نفيتموه أنتم مع تسميتكم لها قدرة لم يأتوا من
الجواب إلا بجمعة ليس لها طحين وهمهمة ليس معها تبين مع أن الشيخ رضى الله عنه مصرح بعدم
تسميته وصف العبد قدرة الأعلى وجهه مجاز إذا يعقل من معنى القدرة إذا أطلقت الاوصاف له تأثير
فإن سمينا وصف العبد الذى له نسبة في وجود الفعل جعلها الله قدرة مجازاً فلنسب تلك النسبة التى
جعلها الله له في وجود الفعل أيضاً تأثيراً مجازاً وإن قلنا لا تأثير لقدرة نعى حقيقة فلنقل لقدرة له
أيضاً حقيقة وانما هى قدرة واحدة قديمة الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل
جلاله أولاً وأبداً فتنسب إليها الأفعال حقيقة على جهة الخلق والاختراع والاستقلال بها على وفق
الإرادة القديمة ونسبة ظهورها في محل العبد وتجليها فيه كما هو شأن سائر الصفات في تجليها إذ قدرة العبد
من قدرة سيده وحوله بحوله وقوته بقوته كما أفصح بذلك لاحول ولا قوة إلا بالله الذى هو كنز من كنوز
الجنة فتنسب إليها الأفعال بهذا المعنى على جهة الكسب والاضافة وينسب إلى ذلك الكسب تأثير
يناسب على وجه المجاز لكونه محلاً لظهور الأثر فإن المجاز عند العرب إذا تجاوز في حقيقة من الحقائق
تجاوز فيها مع عوارضها المشخصة التى لا تثبت الحقيقة ولا توجد إلا بها فإذا تجاوز في إطلاق السبع على
المنية تجاوز في الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التى لا تكمل السبعية إلا بها مثل الاطفار والجرأة
العظيمة والاعتدال بالقهر وجعلت تلك الأوصاف كلها مجازاً للمنية كما كانت للسبع حقيقة والالما
صح التجاوز فلو قيل مثلاً المنية سبع لأناب لها ولا تظهر ولا جرأة ولا اعتدال لقبح ذلك كل القبح عند كل
ذى ذوق سليم فكذلك يقال في الكسب الذى هو وصف العبد مع القدرة فإن سمينا وصف العبد قدرة
لكونه له نسبة جعلية في وجود الفعل كما أن القدرة نسبة ذاتية في ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذى
سميناه قدرة تأثيراً مجازياً يناسبه والباطل تسميته قدرة كما بطل تسمية المنية سبعاً من غير إثبات أوصاف
السبع لها ولأجل هذا مع تنزيهه أوصاف الحق تعالى أن ينسب شئ منها إلى العبد تحاشي الإقدام من

أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمع في مؤلفاتهم الا الكسب حتى
تجاسر على اطلاق القدرة المتأخرون ورأوا ان لا فرق بينه وبين القدرة ولم يتجاسروا على اطلاق التأثير
على نسبته الى الفاعل تباعدا عن قول القدرية بخلق العبد أفعاله فقالوا قدرة لا تأثير لها فأنبتوا العبد
قدرة فراراً من قول الجبرية وقالوا لا تأثير لها فراراً من قول القدرية ولعمري انها عبارة حسنة في
بادئ الرأي متوسطة بين قولى الافراط والتفريط وانها اذا حكت على معيار التحقيق وطولب
صاحبها كل المطالبة أدت الى شئ لا يدرك له صاحبه، معنى ولا يجد له مفهوماً ثم قال ولقد تكلمت مع
بعض من زعم انه ألّف في الرد عليه فقوله لى انى حوت في كلام هذا الرجل فبينما أنا أقول هو قدرى
محض لما يظهر من كلامه اذ رجعت رأي فيه الى انه جبرى محض فلا أدري من أى الجهتين هو وقد
حوت في أمره قلت شهدت له ورب الكعبة بالسنية وأنت لاتشعر لان أقوى دليل على كونه معتقداً
العبد موافقاً للسنة في هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه في غاية النوسط الذى هو
غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب اليه من الآخر قطب الرحي ومركزها
في علامة توسطه انك كلما اعتبرته مع قطار من أقطارها ظننته أقرب اليه من الآخر وهكذا كلام هذا
العارف اذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثير قلت هذا قريب من مذهب القدرية واذا سمعت قوله انما
هى قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلاً انما يظهر من أثر قدرة الحق في محله قلت هذا قريب من مذهب
الجبرية وهذا لعمري غاية التحقيق ان علمه اه وقد أطلت فيه جداً واقتصرت منه على قدر الحاجة وان
كان كله حسناً * (تكميل) * في بيان ابطال التولد قال ابن التلمسانى في شرح جامع الادلة ولما زعمت المعتزلة
أن العبد خالق لذاته ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة أن لاتؤثر مباشرة الا في محلها وقد نسبت
الى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالخرق والحرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المدح والذم
والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولداً لحركة الخاتم عند
تحريك الاصبع فالسبب والمسبب مقدوران، عالاجد عندهم الا ان أحدهما مباشر والاخر بالتوسط
ثم عدد المتولدات أربعة أنواع المتفق عليه منها الوهى المولد للآلام والنظر المولد للعلم والتقريب
على وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار واختلفوا في الرابع وهو الموجب لهوى الثقل هل هو
الاعتماد أو الحركة فزعم أبوهاشم ان الموجب هو الاعتماد وزعم الجبائى ان الموجب هو الحركة وهذا
المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فان السبب عندهم يوجب أثره الا أن يمنع مانع والمعتزلة
تزعم أن السبب المولد يقتضى أثره الا أن يمنع منه مانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فانه لا يصح تأخر
مقتضاها عنها واذا ثبت أن الله خالق كل شئ بطل التولد فانهم انما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة اما
قادرية القديم سبحانه فنسبته الى جميع ما يحصل به انسيبة واحدة فانه تعالى لا يفعل الا خارج ذاته
ونقل في الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش في دعوى الاجماع
فهم مع قول النظام ان من المولدات ما يضاف الى الله تعالى لا على انها فعله ولكنه خلق سبباً وهى
تقتضى لذاتها أثراً ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مبايناً بمحل القدرة على قدر اختيار السبب
فهو فعل الماعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كالهوى عند الدفع للمحجر فليس
من فعله واختلفوا في وقت تعاق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم الى انه لا يزال مقدوراً الى حين وقوع
سببه فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ومنهم من قال انما ينقطع أثر القدرة اذا وقع وأما وجود
سببه فلا يمنع كونه مقدوراً واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لاتقع مولدة وذهب ثمانية الى ان
الحوادث التى سكموها بانها مولدة حادثة ولا فاعل لها ألبتة وهذا يقدر في دلالة وجود الصانع وتلقوا
على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة الا النظر فانه يولد العلم بالذات ومما تمسك به أهل السنة في

ابطال التولد ان قالوا هذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لا تتولد اما أن تكون مقدورة لغايل
السبب أو غير مقدورة له والقسمان باطلان فالقول بالتولد باطل اما الحصر فضروري وأما ابطال انها
مقدورة لفاعل السبب فلان الاثر عندهم واجب عند وجود سببه فلو كان مقدور اللزم وقوع أثر
بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غير مقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاوّل تسليم المسئلة
والثاني يقدح في دلالة احتياج الصنع الى الصانع وبالله التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان
كان كسبا للعبد) باعتبار نسبته اليه (فلا يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه) اتفق أهل السنة
والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا مرید لجميع الكائنات من خير وشر وإيمان وكفر ضرورة انه
جل وعلا فاعل لكل فيكون مریداً لكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما لا يقع فلا
يريد لان الارادة صفة توجب تخصيص الحادث بحالة حاله حدوده عند تعلق القدرة فاعلم انه لا يقع
محال أن يقع وان كانت امالته بالغير وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلق به ارادته اذ لو تعلقت
ارادته به على ذلك التقدير لكان متمنياً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقد زاد المصنف لذلك ايضاً
فقال (فلا يجري في الملك) أي العالم السفلي (والملكوت) أي العالم العلوي (طرفة عين ولا لحظة خاطر
ولا لقطة ناظر) وبين اللقطة واللحظة جناس القلب (الابضاء الله وقدره) والقضاء عند الاشاعة
يرجع الى الارادة والقدر الى الخلق كما في شرح المواظف وعند المنانيدية هما غير الارادة فالقضاء
بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير خلافاً للاشاعة وغير العلم خلافاً للفلاسفة كما سيأتي (وبارادته
ومشيئته) عطف تفسير للارادة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك
الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا في النسخ بتقديم الشر
على الخير وفي بعضها بتقديم الخير وهو الافرقت لما بعده من الفقر (والنفع والضرر) والخلو والممر
(والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك
والايمان) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (لاراد لقضائه) الذي قضاء وأراد (ولامعقب لحكمه) الذي
أمضاه ودبره (يضل من يشاء) أن يضل لاستجابته الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدي من يشاء) أي
يهديه لصرف اختياره الى الهداية وتسمية بعض الكائنات شراً بالنسبة الى تعلقه وضرره لئلا بالنسبة
الى صدور عنه نفاق الشر ليس قبيحاً اذ لا يجمع منه تعالى (لا يستل عما يفعل) في خلقه (وهم يستلون)
عن أعمالهم معهورون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهل الحق وذهب المعتزلة الى أن الامر أنف
وقضوا بأن الخير فاعلا وللشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم مجوس هذه الامة لذلك وقد صار والى أن كل
مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أو لم يقع وكل منهي عنه نهى تحريم أو
تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد لله تعالى ولا مكروه وقد تعلقوا
في تمسكهم بقوله تعالى وما الله يريد ظمناً للعباد وما الله يريد ظمناً للعالمين قالوا ارادته ظمناً لانفسهم ثم
عقابهم عليه ظمناً فهو منزّه عنه سبحانه وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله تعالى ولا
يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست
غيرها فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه
أراد من السكل العبادة والطاعة لا المعصية وهذا بناء منهم على أن الامر والنهي يرجعان الى الارادة
وعدم مغايرة أحدهما للآخر وقالوا ارادة القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمرضى والمحبوب سفيه
وهو محال على الله تعالى وسيأتي الجواب عن كل ذلك ولنا في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرره بالايجاع
ونصوص الكتاب فأشار الى الاوّل بقوله (ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة) سلمها واخلطها

* (الاصل الثالث) ان
فعل العبد وان كان كسباً
للعبد فلا يخرج عن كونه
مراداً لله سبحانه فلا يجري
في الملك والمملكوت طرفة
عين ولا لحظة خاطر ولا لحظة
ناظر الابضاء الله وقدره
وبارادته ومشيئته ومنه
الشر والخير والنفع
والضرر والاسلام والكفر
والعرفان والنكر والفوز
والخسران والغواية والرشد
والطاعة والعصيان
والشرك والايمان لاراد
لقضائه ولامعقب لحكمه
يضل من يشاء ويهدي من
يشاء لا يستل عما يفعل
وهم يستلون ويدل عليه من
النقل قول الامة قاطبة

واجتماعهم على كلمة لا يجدها معترزا الى الاسلام قبل ظهور الاعتزال وبدعهم وهو قولهم (ما شاء الله) كان
وما لم يشأ لم يكن) وهي تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضا وتساويا والمعتزلي يقول ما شئت كان وما
شاء الله لم يكن وهذه الكلمة دالة في عموم ارادته لسائر الكائنات (وقول الله عز وجل ان لو يشاء الله لهدى
الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كدليل عليه قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم
قد شاؤوا المعاصي وفاقا فكانت مشيئة الله تعالى بهذا النص النافي لان يشاؤا شيئا الا ان يشاء الله سبحانه
وفيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا في الكسب وانما الاجساد بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى
ولو شاء لهداكم أجمعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) وفيها دليل ظاهر على ان
الامر غير الارادة وانه تعالى لم يرد الايمان من كل أحد وان ما أراه يجب وقوعه كما في تفسير البيضاوي وقوله
تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرا فيه نصريح
بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وفيه دليل على
كمال قدرته وقدر مشيئته انه لو شاء لآمن من في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا من مؤمن موحد ولكنه شاء
ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء ان لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كما في
التفسير وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموق وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآيات وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار
الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كما في التأويلات الماتريديّة
وقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تعالى
وقوله تعالى وما يكون لانا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى كما في
تفسير البيضاوي فقد خاف شعب ان يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فبشاء الله
ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما في التفسير
والتأويلات الماتريديّة وفيه أيضا دليل على ان الكفر ليس بحسنة ولا رضاه كما في الارشاد وقوله تعالى
فانا قد فتنا قومك من بعدك أي عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بطعننا ما كان في علمنا وتقديرنا انهم
يفعلونه وقوله تعالى فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان
يغويكم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال كما في تفسير
البيضاوي وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله تعالى
وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وانهم يوسف لبس بهم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما
يخطر بالقلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الاصحاب وفي شرح المقاصد والمعتزلة
في تلك الآيات تأويلات فاسدة وتفسيرات باردة يتجرب منها الناظر ويحقق انهم محجورون وبوصفها
محقوقون وظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجري على ألسنتهم ان ما لم يشأ الله
لا يكون ثم العمدة القصوي لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسور والاجلاء
وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلامة معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد
بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم من الزمان لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع
قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة
الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات
دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة فقال ابنه أبو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم
لو لم يؤمنوا لعدوا عذبا شديدا وهذا أيضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
وقول الله عز وجل أن لو
يشاء الله لهدى الناس
جميعا وقوله تعالى ولو شئنا
لاستبيننا كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا آمل أن جهنم من الجنة والناس
 أجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بجل جهنم ولا خفاء في
 ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق ثم أشار المصنف
 الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (ويدل عليه) أي على ما دعينا من تعلق الارادة بكل كائن (من جهة
 العقل) هو (ان المعادى والجرائم ان كان الله يكرها ولا يريد لها وانما هي جارية) وواقعة (على وفق
 ارادة العبد) الا كبر (ابليس لعنه الله مع انه عدو لله سبحانه) بنص الكتاب والسنة (والجاري على
 وفق ارادة العبد) المذكور كما لا يخفى (أكثر من الجاري على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات
 الجارية على مراده عز وجل لزم رد ملك الجبار الى رتبة خسيصة (فليت شعري كيف يستجيز المسلم)
 العاقل أي كيف يرى جائزا (ان يرد ملك الجبار) تعالى شأنه (ذو الجلال والاكرام) والعظمة والانعام
 (الى رتبة لوردتها) أي الى تلك الرتبة (رباسة زعيم) أي كقيل (ضبعة) أي قرية (لاستسكف)
 ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها وذلك (اذ لو كان يستمر) أي يدوم مطردا (لعدو) ذلك (الزعيم
 في) محل ملكته وولايته أي تلك (القرية) وقوع مراده (أكثر مما يستقيم له) أي الزعيم
 (لاستسكف من زعامته) أي رياسته وكفاله بأمور أهل تلك القرية (وتبرأ عن ولايته) لها (والمعصية)
 كما لا يخفى (هي الغالبة على الخلق) والطاعات هي الاقل (وكل ذلك جار عند المبتدعة) أي المعتزلة ومن
 تبعهم من أهل الاهواء (على خلاف ارادة الحق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب
 عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قد قضت بان قصور الارادة وعدم نفوذ
 المشيئة من اصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ومن ترسم للملك ثم كان
 لا ينفذ مراده في أهل ملكته عند ضعف المنة مضيا للفرصة فان كان ذلك يزري عن ترسم للملك فكيف
 يجوز في صفة ملك الملوك ورب الارباب هكذا سياق امام الحرمين في اللمع ويعني من سبناه ان أكثر
 أفعال العباد واقعة على ما يدعو اليه الشيطان ويريد الطاعات التي يدعو اليها الله تعالى ويريد ما هي
 الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقصا في الملك وقصورا وعجزا وهذا
 هو المخرج على الوجدانية وقد نقضه المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة ولا يقع مراده
 والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم (ثم مهم ما ظهر) لك واتضح (أفعال العباد) بأسرها
 اذ قلها وجلها (مخلوقة لله تعالى) ومختارة له وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة
 السابقة (مع انها مرادة له) تعالى والسك منه وأما الجواب عما أورده متمسكاهم عن الآيات السابقة
 ذكرها فنقولهم ظلم العباد كائن منهم بلا شك فهو ليس مراد الله به بدليل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
 والجواب عنه انه تعالى نفي ارادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم فليس المنفي في
 الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله
 والله لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم بين لرضا والمحبة وبين الارادة كما دعوه اذ قد يريد الواحد منا ما يكره
 تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة
 وهي لا يتبعها تبعة ومواخذة والارادة أعم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة وقرره
 ابن التلمساني على تسليم ان رضاه ارادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالخاصين لعبادته وجعل الاضافة
 فيه للتشريف وأجيب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع مسندا بان الظلم هو
 التصرف في ملك الغير من غير رضاه من المالك أماني ملك نفسه فلا واجب عن استدلالهم بقوله تعالى
 وما خلت الجن والانس الا ليعبدون يمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعده مرادا بل معنى الآية
 لتأمرهم بالعبادة ولئن سلم فلان سلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعمام اذا

ويدل عليه من جهة العقل
 ان المعادى والجرائم ان
 كان الله يكرها ولا يريد لها
 وانما هي جارية على وفق
 ارادة العبد ابليس لعنه الله
 مع انه عدو لله سبحانه
 والجاري على وفق ارادة
 العبد أكثر من الجاري
 على وفق ارادته تعالى
 فليت شعري كيف يستجيز
 المسلم ان يرد ملك الجبار
 ذي الجلال والاكرام الى
 رتبة لوردتها الهاريا
 زعيم ضبعة لاستسكف منها
 اذ لو كان ما يستمر لعدو
 الزعيم في القرية أكثر
 مما يستقيم له لاستسكف
 من زعامته وتبرأ عن ولايته
 والمعصية هي الغالبة على
 الخلق وكل ذلك جار عند
 المبتدعة على خلاف ارادة
 الحق تعالى وهذا غاية
 الضعف والعجز تعالى رب
 الارباب عن قول الظالمين
 علوا كبيرا ثم مهم ما ظهر أن
 أفعال العباد مخلوقة لله مع
 انها مرادة له

دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجالا في بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى واقدروا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الآية اضافي والمقصود به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه فتأمل وربما احتجوا بقوله تعالى سيقول الذين اشركو الوشاء الله ما اشركا ولا آباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تمسكهم من الآية ان الله تعالى رد على الكفار قولهم لو شاء الله ما اشركا ولا آباؤنا يعني فقد وبخهم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا لما وبخهم عليه والجواب انما رد الله تعالى قولهم لانهم قالوا استهزاء بما طرق اسماعيلهم من حجة الشريعة من تفويض الامور كلها لله تعالى ولم يقلوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى في آخر الآية ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخبرون فثبت انهم قالوا ظنا وخرصا لا عن عقد جازم ومما يتسكون به قوله تعالى وما أصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسن الى الله تعالى والسبي الى فعل العبد والاشعرية تنسب الجميع الى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بحمل النزاع فان الآية التي أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضرر وليس من المتكسبات بل السك من عند الله كما دل عليه سياق الآية وسببها ان كفار قريش كانوا اذا رأوا خصما قالوا هذا من عند الله واذا رأوا جديبا قالوا هذا بشؤم دعوة محمد فرد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره قوله في قوم موسى عليه السلام وان نصبهم سيئة نظير وبجوسي ومن معه الانما طأثرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أي فبمحض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أي بسبب جرمية اقترفتها جزاء وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر بالفحشاء فقد أشار اليه المصنف في صورة سؤال وجواب يفهم منه المقصود قال (فان قيل كيف ينهي) الله (عما يريدو يا مريدا لا يريد) أي كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بانه أمر الكفار بالايمن وأراد الكفر (قلنا الامر غير الارادة) وان لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهي يرجعان الى الارادة والحق مغايرة أحدهما عن الآخر وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالايمن ولم يرد ايمانهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا والسخط وكل ما موربه فهو رضا الله تعالى بمعنى انه يشئ على فاعله ويمدحه ويشبهه ويريد به الرضى والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يشئ على فاعله بل يذمه ويريد عقابه وهذا معنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم في هذا السؤال مقابلون بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالايمن ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمن ويعلم منه الكفر فانه لا يذعن أبدا الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا المدعى مثلا يقربه الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان عليه) أي على ضرب به وبكته وهدده بالقتل لمجاورته الحد في ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أي أقام لنفسه عذرا (بتمرد عبده عليه) أي انما ضربته لانه لم يمتثل أمرى (فكذب السلطان) ولم يصدقه (فأراد) السيد في هذه الحالة (اظهار حجة بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهاية أمانيه ومراده ان (يخالفه بين يديه) ولا يمتثل العبد ذلك ليقرر عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أي ضع عليها السرج (بمشهد من السلطان) أي بحضوره (فهو يأمره عالا بريد امثاله ولولم يكن أمر الما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافه فالعاصي واقعة بارادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبه لما قررنا قلت وأصحابنا معاشر الماتريدي لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

فان قيل فكيف ينهي عما يريدو يا مريدا لا يريدنا الامر غير الارادة ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذب السلطان فاراد اظهار حجة بان يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه فله أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يا مريدا لا يريد امثاله ولولم يكن أمر الما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال

بين المتكلمين الذي أوردته المصنف من ان المعتز من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل وكذا الملقى
الى الامر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور بل يريد خلافه ولا يعدسها أو ورد واعليه المنع من ان الموجود فيه
بجرح صيغة الامر من غير تحقيق حقيقة وقد زوي محمد بن الحسن عن الامام ما نصه والامر أمر ان أمر الكيفية
اذا أمر شيئاً كان وأمر الوحي وهو ليس في ارادته وليس ارادته في أمره أي فأشار الى منع استلزامه الارادة
ومنع ان الامر بخلاف ما يريد يعدسها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر محصورة في الايقاع
المأمور به وهو ممنوع وتصديق ذلك قول ابراهيم لابنه اني أرى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى الى
قوله من الصابرين ولم يقل ستجدني صابراً من غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الامر الارادة لما كان للاستثناء
موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزماً لارادته من ابراهيم
كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً بدلالة الامر فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك أمره تعالى
ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور لمسانيد في التأويلات وهذا أحسن مما استدلل به
المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من أختلما يكع ٧ عن
نحويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ورضاه كفر معاقب عليه
اه ونقل بعناه عن أبي الحسن الأشعري لتقارب الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيئاً
أو شاءه فقد رضي به وأحبه قال ابن القيم وهذا الذي يفهم من سياق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر
أهل السنة لتصريحهم بان الكفر مرادله وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضا
وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر
الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والأشعري لا يلزمهم به ضرر في
الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوباً بالسكينة بخلاف النصوص التي
سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين
ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم ثم نقل الفرق بين المشيئة والارادة
عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة
لامن جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة روى عنه ان من قال
لامرأته شئت طلاقك ونواه بهذا اللفظ طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيت ونواه في كل من الصور
الثلاث لا يقع وبناء على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضا والمحبة كل منها محبوب قال
وهذا أيضاً خلاف ما عليه الاكثر قلت وتعب عليه الملا على في شرح الفقه الاكبر فقال وما ذكره ابن
الهمام في المسامرة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ فمحمول على تفرقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال
انه مخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضي الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فريضة
وفضيلة ومعصية فالفرضة بأمر الله ومشيتته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته
في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه وقدره وعلمه
وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ولا بمحبته وقضائه
لا يرضاه ويتقدره لا بتوفيقه وخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فتقدر الخير والشر كله من الله
تعالى اه * (تنبيه) قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة
بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقاً فيجب حينئذ الرضا بالمعاصي وهو باطل اجابنا قلنا
الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بما
بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضى اذا كان منهياً عنه لان القضاء صفة له تعالى والمقضى متعلقها الذي يمنع
منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سبب مكافؤ قدرة الامتناع

عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء قال شارحه وهو جواب مشهور وقد أورد عليه انه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى انما الرضا يقتضى تلك الصفة وهو المقضى فحينئذ فاللائق ان يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال ان لا كفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له واجباده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فانه ليس يلزم من وجود الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجاعا وبالله التوفيق * استطراد * قول المعتزلة ارادة القبيح قبيحة هو بالنسبة اليها أما بالنسبة اليه سبحانه فليست كذلك فانها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضى ذلك مع انه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وحكي ان القاضي عبيد الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على صاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحق الاسفرايني أحد أئمة أهل السنة فلما رأى الأستاذ قال سبحانه من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ فورا سبحانه من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فقال القاضي أيسأر بنا أن يعصى قال الأستاذ أيعصى ربنا قهرا فقال القاضي أرايت ان منعنى الهدى وقفنى على بالردى أحسن الى أم أسى فقال الأستاذ ان منعك ما هو لك فقد أسأه وان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء فهبت القاضي وعلى هذا قول أحد الزنادقة

أياعلماء الدين ذى دينكم * تحبير دلوه بأوضح حجة

اذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم * ولم يرضه منه فواجه حيلتي

وقد قيل ان قائل هذا الكلام هو من البقي المقتول على الزندقة في زمن شيخ الاسلام تقي الدين بن دقيق العيد وأول من أجاب عنه الامام علاء الدين الباجي وخلاصته ان الواجب الرضا بالتقدير لا بالقدور وكل تقدير يرضى به لكونه من قبل الحق ثم المقدور ينقسم الى ما يجب الرضا به كالاعمان والى ما يحرم الرضا به ويكون الرضا به كفرا كالكفر والى غير ذلك قال ابن السبكي في الطبقات وقد أخذ أهل العصر هذا الجواب فنظموه على طبقاتهم في النظم والكل مشتركون في جواب واحد فن ذلك جواب الشيخ تقي الدين ابن تيمية والشمس ابن اليمان والنجم أجد بن محمد الطوسي والعلاء القفوي وفي الكل تطويل لا يليق ايراده بهذا الموضوع وقد أوردها ابن السبكي تبعا لمهاجر اجمع الطبقات ومن جملة ذلك جواب العلامة محمد بن أسعد تلميذ القاضي البيضاوي أورده ابن الهمام في المسامرة وفيه بيتان

فعنى قضاء الله بالكفر علمه * يعلم قديم سر ما في الجبلة

واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لا دراكه بالقدرة الازلية

وحاصله ان معنى قضائه تعالى علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم ومعنى قدره اظهاره أى ايجاده تعالى بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم * (غريبة) * قال الامام الرازي في تفسير قوله تعالى فن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ان هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر فالقدرى يتمسك بالآية ويقول انه صريح مذهبي ونظيره فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية الى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لان قوله تعالى فن شاء اتخذ الى ربه سبيلا يقتضى أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستلزمة للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤون الا أن يشاء الله يقتضى كون مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العبد ومستلزم المستلزم مستلزم فاذا مشيئة الله تعالى مستلزمة للفعل العبد وذلك هو الجبر وان الفعل قد يختلف عن المشيئة بنسخ العزائم وتغيير المقاصد فليس في التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض اليه والله أعلم (نادرة) قال الامام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رجه الله تعالى قال

سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الانصارى يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله الا بالاجلان والتعظيم والتقدس والتزيه لكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ورجاء الكل متعلق بهذه السكامة وهى قوله تعالى وربك الغنى ذو الرحمة والله أعلم

*(فصل) * لاخلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى على جهة العموم والاجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لا يجوز أن يقال المعصية بارادة الله تعالى دفعا لايهام أن يكون مأمورا به على ما سبق لبعض أوهام العوام كإتهامه فرق الاعتدال ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد نزيل هذا الإيهام فيقول البارى مرى للمعصية وقوعا من مكنتها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاجبية والحق ان ههنا مقامين الأول تحقيق ما في نفس الامر الثانى التفسير بما يدل عليه أما الأول فقد أعطت الأدلة العقائدية والسمعية والوجدانية انه جل وعلا مرى بجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تأخير ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة في التعلقات فقط وأما الثانى فالعمدة فيه انما هو الواردات السمعية اذ ذلك عمل لسانى والاعمال قد انقسمت من جهة الاحكام الشرعية الى ما يجوز وما لا يجوز والعمل اللسانى من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب فحسن اطلاقه وما لا فلا والادب انما تعرف بمن قال أدبى ربي فأحسن أدبى صلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على ان الادب عدم التصريح بما تعلق به النهى أو كان غير ملائم الطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كل ذلك في نفس الامر ليس الامنه قال تعالى حاكما عن خايله عليه السلام الذى خلقني فهو يهدين والذى هو يطعننى ويسقين واذا مرضت فهو يشفين وقال جل وعلا حاكما عن الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفي صحيح مسلم في حديث التوجه الطويل الخير في يديك والشر ليس اليك بلك والى غير ذلك

*(فصل) * وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى وقد مر بعضها وهى متمسك بالحدث وأما الصوفى فيقول لا ارادة لغيره اذ الارادة تتوسط بين صفتين احدهما تتعلق بإيجاد الفعل وهى القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ما هو عليه في نفسه وهى العلم وقد تقدم انهم الله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتخصيص الارادى لله والكشف العلمى لله والعبد قابل لما يريدو عليه فيما يدور فيه متى شاء عادة فهو كسبه وما لا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى *(الاصل الرابع) * في خصوصيات التكوين التى منها التفضل والانعام فى الدارين بالتوفيق للاصلاح فى الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والانابة عليهم والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك اسوء الاختيار والمعاقبة على المعاصى اعلم (ان الله تعالى متفضل) أى محسن (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) لاعلى مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متعقول) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتكليف العباد) أى جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهى فما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه حاصله ان جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص كوجود الانسان ووجود ما به ما يكون كماله من العقل وتيسير المطالب والصحة وسلامة القوى وبعث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لا يجب عليه شئ منه لا بالوجوب الشرعى ولا العقلى ولا العادى ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما يخص لاهل الجانبين

*(الاصل الرابع) * ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتعول بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه

مشيئته و ارادته المتعلقة بالشئ تتعلق التخصيص على نحو ما يتعلق به العلم بجميع ما فعل بمافيته لطف
بعبد ه بمحض فضل وكرم واحسان منه اليه ومافيته من تعذيب وابتلاء فمحض عدل منه اليه ولو شاء
لعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون (وجب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد)
اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا في كون البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية
الاصح لعباده في دينهم ودينهم فلا يجوز في حكمه ببقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والاجل
الا ويغفل عنه فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه
كمال عقله وازاحة علة وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والالام فهو
الاصح له وانما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم
تكن من الصغائر قالوا وهو الاصح في حق الفاسق وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لاء اخذوا
مذاهبهم من الفلاسفة وهوان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو اقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم
يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألينة لوجوب ابتداء الخلق
ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد
البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبده فيجب عليه كمال عقله
وازاحة علة وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقسل امام الحرمين في الارشاد اجماع الثمنتين
البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملابل يجب عليه
أن يقدره ويمكنه من نيل المراتد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة
انه يجب على الله تعالى فعل الاصح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز
وظاهره يؤهم زلا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء بكمال العقل لاجل التكليف
وليس ذلك مذ هبلالذي مذ هبلالذي يتوهم البصريون انه تعالى مفضل بكمال العقل ابتداء ولا يجب
عليه اثبات أسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان في سبب المصنف نوع مخالفة الآن يريد من
المعتزلة فرقة خاصة ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شيء فاما بالايجاب الشرعي (وهو محال اذ هو
الموجب) بكسر الجيم (و) هو (الامر الناهي وكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان
هذا شأن المكلفين أي لو وجب شيء لاقتضى الحال وجوبا ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا
يخفى بطلانه (و) يقال لهم (المراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذي في تركه ضرر اما آجل) أي في
الآخرة عرف بالشرع (كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله) سبحانه (أو) ضرر (عاجل) أي في
الدنيا وان عرف بالفعل (كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترج
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالايجاب العقلي (أن يراد به الذي يؤدي عدمه الى)
أمر (محال كما يقال وجود المعلوم) أي ما يتعلق علم الله بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدي الى
محال وهو أن يصير العلم جهلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره (فان أراد الخصم)
وهو المعتزلي بقوله (بأن) ابتداء (الخلق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهوان في تركه
ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضة) تعالى (للضرر) أي المضارة كذا في سائر النسخ وفي نسخ المسامرة
للضرر أي ولحق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (وان أراد به المعنى الثاني) وهوان عدمه
محال (فهو مسلم) حيث نظر ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شيء
(لا بد من وجود) ذلك الشيء (المعلوم) وقوعه (وان أراد) الخصم (به معنى ثالثا) أي بكون ابتداء الخلق
واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شيء بالايجاب العادي أيضا لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا
والعادة فعله فلم تبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقبح العقليين وهو باطل كما سيأتي فثبت انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه
ذلك لمافيته من مصلحة
العباد وهو محال اذ هو
الموجب والامر الناهي
وكيف يتهدف لايجاب أو
يتعرض للزوم وخطاب
والمراد بالواجب أحد أمرين
اما بالفعل الذي في تركه
ضرر اما آجل كما يقال يجب
على العبد أن يطيع الله
حتى لا يعذبه في الآخرة
بالنار أو ضرر عاجل كما
يقال يجب على العطشان
أن يشرب حتى لا يموت واما
أن يراد به الذي يؤدي
عدمه الى محال كما يقال
وجود المعلوم واجب اذ
عدمه يؤدي الى محال وهو
أن يصير العلم جهلا فان
أراد الخصم بان الخلق
واجب على الله بالمعنى الاول
فقد عرضة للضرر وان
أراد به المعنى الثاني فهو
مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد
من وجود المعلوم وان أراد
به معنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شيء بوجه من الوجوه ولما كانت المعتزلة يذهبون الى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال
 لكن بمعنى آخر استورد ابن الهمام خلاف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما ثبت
 بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى
 المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخلافه يجب تنزيهه تعالى عنه
 فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه سبحانه عمالا يليق وهذا الذي يريدونه هو
 المعنى الثاني الذي ذكره المصنف وظاهر تسليمه له انهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراد
 المصنف تساميم اطلاق لفظ الوجوب فقط لامع موضوعه فانه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء
 الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لمقصود المعتزلة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم ان كل أصلح
 للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم لزعيمهم المبالغة في التنزيه (وقوله
 يجب لمصلحة عباده) أي وجوب رعاية الاصلح (كلام فاسد) من أصله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه
 وتعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هي (في أن
 يخلقهم في الجنة) أي لو كانت الحسنة مقرونة بطلب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة
 وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضرر أو ولي (فاما أن يخلقهم في دار البلبايا) أي دار
 الدنيا مع ما في ضمنها ضرر وخوف (ويعرضهم للخطايا) والمعاصي (ثم يهدفهم) أي يجعلهم هدفا
 (لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهو العرض) على الله تعالى (والحساب فاني ذلك غبطة) يغتبط
 بها (عند ذوى الالباب) وفي بعض النسخ لا ولي الالباب قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام وأنت قد
 علمت ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على
 زعمهم وهو اتصافه بالخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر كما ألزمهم به الحجة لان التعريض له انما
 يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل
 كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لانتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به فالسبيل في دفعهم
 انما منع كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به أي الخل الذي زعموه فتأمل وقد استدلل
 امام الحرمين على ابطال الايجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الآن يكون باذله ملزما
 ولا يتحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبأن ما وجبونه على الله تعالى من ائابة العبد على الطاعات والطاعات
 الصادرة منه شكر النعمة السابعة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضا فلا يتحقق لوجوبه وكذلك
 يلزمهم أيضا اذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق واكمال العقل وازاحة العلل واذا كان واجبا
 على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسيأتي ايضاحه * (الاصل الخامس) * (ان يجوز على الله)
 سبحانه عقلا (أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه) والدليل عليه ان الخلق خلقه والمالك ملكه وللمالك
 المالك أن يتحكم في ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حرج (خلافا للمعتزلة) كلهم ولبعض الاشاعرة
 والماتريدية كلهم كما سيأتي بيان ذلك ثم استدلل المصنف عليه فقال (ولو لم يجوز ذلك) أي تكليف
 العبد بما لا يطيقه (لاستحالة سؤال دفعه) قياسا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (وقد سألا
 ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وانما استدعا عما وقع في الجملة (و) دليل آخر على ذلك
 نقول (لان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أباجهل) عمرو بن هشام القرشي لا يصدق (ثم أمره
 بأن يصدق في جميع أقواله) وثم هنال للترتيب الذي كرى لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار
 بعدم إيمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه مترادفا عن الاخبار وفي كلام الأمدى وغيره أو لو لم
 يدل أبي جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق) وهل هذا الايمان

وقوله يجب لمصلحة عباده
 كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر
 بترك مصلحة العباد لم يكن
 للوجوب في حقه معنى ثم
 ان مصلحة العباد في أن
 يخلقهم في الجنة فاما أن
 يخلقهم في دار البلبايا
 ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم
 لخطر العقاب وهو العرض
 والحساب فاني ذلك غبطة
 عند ذوى الالباب * (الاصل
 الخامس) * أنه يجوز على
 الله سبحانه ان يكاف الخلق
 بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة
 ولو لم يجوز ذلك لاستحالة
 سؤال دفعه وقد سألا ذلك
 فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا
 طاقة لنا به ولان الله تعالى
 أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم
 بان أباجهل لا يصدق ثم
 أمره بان يصدق بان يصدق
 في جميع أقواله وكان من
 جملة أقواله أنه لا يصدق
 فكيف يصدق في انه
 لا يصدق وهل هذا الايمان

وجوده) وفي حجة الحق لابي الخير القزويني فان الله تعالى كلف بالايان بالقرآن ومن حجة ما أتول في القرآن انه لا يؤمن في قوله تعالى سيصلي نار اذا ت لهب فكأنه كلفه الايمان بانه لا يؤمن وأيضا فان فائدة التكليف بيان أمانة الثواب والعقاب ولا استحالة في جعل امتناع ما لا يطاق أمانة العقاب اه وأيضا فتحصيل الايمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايقان مع العلم ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة كافي المطالب العلية وقال ابن التماسني وأقرب ما يدل على جوازه أن الله تعالى كلف الكفار بالايمان بالاجماع وقد علم من بعضهم عدم الايمان وأخبر بذلك ومع ذلك فيمتنع وقوع الايمان منهم اذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلا ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره اه وفي النوادر للامام أبي الحسن الاشعري تكليف ما لا يطاق جائز وان الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وفي الارشاد لامام الحرمين فان قيل ماجزئتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد أخبر عنه بانه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق به بأن لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين ومثله في المطالب العلية للرازي فهذه أدلة الاشاعرة والمسئلة تختلف فيها فالنزيرواه الحافظ أبو محمد الخارثي في الكشف والظهير المرقناني وحافظ الدين الكردي وأبو عبد الله الصميري كلهم في المناقب من رواية يوسف بن خالد السهمي أن الامام أبا حنيفة رضي الله عنه قال والله لا يكاف العباد ما لا يطبقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون وفي عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي ولم يكافهم الله الا ما يطبقون ولا يطبقون الا ما كلفهم به فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف ما لا يطاق وعليه جمهور المعتزلة واختاره الامام أبو اسحق الاسفرايني كافي التبصرة وغيرها وأبو حامد الاسفرايني كافي شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وقد تقدم في أول الكتاب قول ابن السبكي

قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا استطاع في من الفتيان

وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق ووجه الاسلام ذوالاقتان

ثم قال مسألة تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين ووجه الاسلام الغزالي وابن دقيق العيد اه قلت وأبو القاسم القشيري كجرايته في رسالته اعتقاد السنة من تأليفه وذكر ابن السبكي حجة الاسلام الغزالي من الموافقين محل تأمل فانك ترى انه على ظاهر كلام الاشاعرة ولم يخالفهم ولعله في كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا يكلف الله نفيا الا وسعها أي طاقتها ووجه الدلالة انه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالمزوم مثله كما في التلويح ومن العقل أن تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد كتكليف الاعمي النظر فكذا في الغائب ولان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكأنه اذا كان محال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو انما يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع بعاقب عليه وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع وجوده وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعانة عن تحميل ما لا يطاق نحو أن يليق عليه جدارا أو جبلا لا يطيقه تعذيبا فيموت به ولا يجوز أن يكافه تحمل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه لانه يكون سفها وقوله تعالى أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز وهو عبارة عن توجيه صيغة الامر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كما أمر الله تعالى المصورين باحياء الصور يوم القيامة فانه ليس بتكليف بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لانه يكون في دار الآخرة وهي ليست بدار تكليف بل هي دار جزاء والكلام في تكليف ما لا يطاق وقولهم كلف أبا جهل بالايمان وعلم انه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله

تعالى محال فكان تكليف ما لا يطابق اذ لو قدر على الايمان لقدر على تغيير علمه وهو محال قلنا المحال ما لا
 يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل وعلم الله تعالى بعدم الشيء المحال في
 ذاته لا يجعله متمعا لذاته ولا يمنع عن أن يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر
 الى ذاته لا بالنظر الى علمه ألا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه
 بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولو جاز أن يصير الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو يمتنع
 الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز
 والممتنع وقد قالوا لا نزاع في الممتنع لغيره وانما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي وقال
 القونوي في شرح عقيدة الطحاوي وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري انه جائز عقلا ثم تردداً سبحانه انه
 هل ورد الشرع به في قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالايمان فانه تعالى أخبرانه لا يؤمن وانه سيصلي
 النار ثم كان مأمورا بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جملته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف
 بالجمع بين الضدين وكذا أخبرانه سيصلي النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلي النار وكان الامر
 بالايمان أمرا بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمرا بما يستلزم المحال والجواب ان كان الامر
 بالايقان وتصديق الله تعالى في خبره انه لا يؤمن أمرا بالجمع بين الضدين فلا نسلم بانه مأمور بذلك
 وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى
 العلم والخبر بالجمع بين الضدين ولكنه يمكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين لان معنى قولنا انه
 يمكن مقدور في نفسه ان القدرة سالحة له ولا تنقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين
 ثم ما علم الله تعالى وأخبرانه لا يقع لا يقع قطعاً كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالة
 في نفسه لالتحاق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضاً للاستحالة في نفسه بل
 لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحداً على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسما
 وقد وقع في علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفروه فكان التكليف في حقه فتنه والتزاما بالحجة
 وفي حق المطيعين رافة ورجوة ونعمة اه وفي أمالي الامام أبي حنيفة والله لا يعاقبهم بمالم يعلموا ولا يسألهم
 عما لم يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما فيه وفي الفقه الا كبير يعلم من يكفر
 في حال كفره كافر واذا أخر بعد ذلك فاعلم علمه مؤمنا في حال ايمانه وأمنه اه وفيه اشارة الى أن التكليف
 لا يتعلق الاجاهو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب
 لا يليق في الحكمة الاعلى ما يتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكف العباد ما لا يطيقون
 ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعفاء عما يشق أو عن العقوبة واليه أشار بقوله
 ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترتب بما
 لا يمكن ولا يعلم ايقاعه بجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالايمان لانه قبل الاخبار
 بعدم ايمانه مكلف بالايمان الاجمالي فلا يلزم جمع النقيضين أصلا وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ
 غاية ما تزل في حقه سيصلي نار اذا ذات لهب وهو لا يتنى ايمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه
 ولو سلم فهو كاختباره نوحا بقوله ان يؤمن من قومك الا من قد آمن وحينما علم ذلك وحقت كلمة العذاب
 امتنع التكليف لعدم الفائدة كفي مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره العضد في شرح المختصر والى ان
 علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختباره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة
 والاختيار اليه لا مكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كافي التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيله
 مع العلم بعدمه الامر بجمع الوجود والعدم وقال الملا على في شرح الفقه الا كبر الاستطاعة صفة
 يتلقاها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وقد يراد به سلامة الاسباب

والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا بمعنى
الاول مع أن القدرة صالحة للضدين عند أي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر
قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان فاستحق
الذم والعقاب من هذا الباب وأما ما يمنع بالغير بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما عان
الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر إلى نفسه فليس
التكليف به تكليفاً بما ليس في وسع البشر نظراً إلى ذاته ومن قال أنه تكليف بما ليس في وسع البشر فقد
نظر إلى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وإرادته بخلافه وبالجملة لولم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور
عاصياً فلذا عُد مثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وإرادته بخلافه
وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة في نفسه والالم بوجود عقابه وهذا
نزاع لفظي عند أرباب التحقيق والله ولي التوفيق اهـ* (تنبيه) * وعلى القول بتجوز تكليف مالا
يطاق كما هو مذهب المصنف يسقط إيراد من أورد عليهم من المعتزلة أنه إذا كان لا يقع في الوجود إلا
مراده وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم
فعله في التحقيق ليس الإرادة تعذيبه ابتداءً بل مخالفة وهذا أيضاً في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه
الله تعالى عن ذلك وحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لأنهم قد يجوزون عقلاً ما استبعد تجوّه
قال ابن الهمام وعلى القول بأنه وإن جاز عقلاً فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن
عقابه إنما هو على مخالفته مختاراً غير مجبور فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره
فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في شيء منه فسكانه كلف من علم منه عدم الامتناع فوقع منه
ما علمه كسائر الكفرة فلم يطل ذلك معنى التكليف ولم ينسب إليه طلباً بذلك اتفاقاً لعدم تأثير العلم في
إيجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في امتناعه بذلك وإن كان لا يوجد المعلوم فكذا
التكليف بما تعلقت به الإرادة بخلافه إذا كانت الإرادة لا أثر لها في الإيجاد كالعلم والتأثير في الإيجاد
خاصية القدرة دون العلم والإرادة إلا أنها تؤثر على وفق الإرادة والعلم الإلهي متعلق بأن ستكون
كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الإرادة متأثراً عن قدرة الله تعالى والله أعلم
* (فصل) * قد أورد المصنف في اثبات هذا الأصل دليلين عقليين الأول استحالة سؤال الدفع والثاني
بيان حال أبي جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرر ابن الهمام في نقضهما على طبق ما ذكرنا فلنورد
سياقه لمبايعة من الاشارات ما لم يتقدم ذكرها تكثيراً للفائدة قال في نقض الدليل الأول لا يخفى أنه ليس
دالاً في محل النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلاً فيجوز اظهار الجزم
أما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الأيلام للعبد بقصد العوض وجوباً وأما عند الحنفية فبفضل
بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى
لا يكلف الله نفساً الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلاً من الأشاعرة إلى امتناعه
سمعا وإن جاز عقلاً وإراد الحنفية لهذا النص لإبطال الدليل الثاني فإنه لو صح بجميع مقدماته لزم
وقوعه وهو خلاف صريح النص لا على الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لأن ذلك بحث عقلي
مبنى على أن العقل يستقل بأدراك صفة الكمال وضدها فهذا نقض اجمالي أظلم يرد على مقدمة مبينة
ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلاً كجمع النقيضين والضدين
ومستحيل عادة لا عقلاً كالطيران من الإنسان والتكليف بحمل الجبل ومستحيل لتعلق العلم الأرضي
بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كما عان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى

بأنه لا يؤمن والمراد بما لا يطاق هو المستحيل لذاته أوفى العادة إما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزل
بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً فهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة بلا خلاف في وقوعه كتكليف
أبى جهل واضربه بالآمان مع العلم بعدم إيمانه والاختيار به لانه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في
جبره على المخالفة اهـ * استطراد * خلف عبارة ابن الهمام قال الملا على في شرح الفقه الا كبر مراتب
ماليس في وسع البشر اتيانه ثلاث أقصاها أن يمنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام
القديم وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلاً عن الحادثة وأوسطها أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة
أصلاً لتخلق الاجسام أو عادة كعمل الجبل والصعود الى السماء وأدناها أن يمنع لتعلق علمه سبحانه
أو إرادته بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالرتبة الاولى تردد ولا نزاع في عدم الوقوع وجواز الثانية
مختلف فيه ولا خلاف في عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها اهـ وزاده وضوحاً
صاحب اشارات المرام فقال وتحرر بر محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم اما أن يكون ممنوعاً لذاته أو
لغيره بان يكون ممكناً لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه أولاً يجوز وقوعه عنه
لوجود مانع عنه من علم الله تعالى انه لا يقع أو اخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الاخير
لتكليف العصاة والذمغار لكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا لان العبد قادر على التصدد وتصرف
الاختيار اليه والاخبار بالشئ تابع للعلم التابع للمعلوم في المساهية وأما القسمان الاولان فمهورهم
على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به ويجوز عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف
بالقسم الثاني دون الاول وبعضهم بوقوعه بما يرجع الى القسم الاول كما ذكره الآمدى وغيره فلا جاع
على عدم التكليف به كقيل ولا يخصر الجواز عندهم على الثاني بل صرح البيضاوى في مرصاد الافهام
بأنه انما النزاع في الممتنع لذاته وليس منسوباً الى الاشعري لقوله بعدم تأثير قدرة العبد والله أعلم
(الاصل السادس أن الله عز وجل ايلام الخلق) بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم) منهم
(سابق) على الايلام (ومن غير ثواب) لاحق له في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك له انه جائز
عقلاً لا يقع منه تعالى (خلافاً للمعتزلة) حيث لم يجوزوا ذلك الابعوض لاحق أو جرم سابق قالوا والا
لكن ظلماً غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له ولذلك أوجبوا على الله تعالى
أن يقتص بعض الحيوانات من بعض وقصد أشار المصنف الى الجواب بقوله (لانه) أى الرب تعالى
(منصرف في ملكه) بكسر الميم أى مطلقاً (ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه) فليس لاحد من خلقه
عليه جبر لان الخالق ملكه وقولهم والا لكان ظلماً فالجواب أن الملازمة ممنوعة واليه أشار المصنف
بقوله (والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير) أوفى غير الملك (وهو محال على الله تعالى فانه
لا يصادف لغيره ملكاً) ولا يخرج عن ملكه شئ (حتى يكون تصرفه فيه ظلماً) ومن معانى الظلم أيضاً
مجاوزة الحد ووضع الشئ بغير محله بنقص أو زيادة أو عدول عن زمنه ومجاوزة الحق الذي يجري مجرى
نقطة الدائرة وكل ذلك محال على الله تعالى (واذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ما قلنا من (جواز
ذلك) الايلام من غير عوض ولا جرم (وجوده) أى وقوعه وذلك الواقع ما يشاهد من أنواع البلاء
بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجرا الانثقال وتحميلها اياه واليه أشار المصنف بقوله (فان ذبح
البهائم) وهى المأكولة التي لم تتوحش وعقر الصيد وما في معناه (ايلاهم لها وماصب عليها من أنواع
العذاب من جهة الآدميين) من جل الانثقال عليها واتعابها بجريها (لم يتقدمها جرم) (فان قيل) ذلك
(فان قيل) من طرف المعتزلة (ان الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها على قدر ما فاسته من
الآلام) اما في الموقف كما قال بعضهم أوفى الجنة بان تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلتذ برؤيتها
على تلك الصورة أهل الجنة فتمنال نعيم الجنة في مقابلة مالها من الآلام وأنها تكون في جنة تخصها أى

(الاصل السادس) ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة لانه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جرم فان قيل ان الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما فاسته من الآلام

تنال نعيمها على حسب مذاهم المختلفة في ذلك قالوا (ويجب ذلك على الله سبحانه) وتعالى (فبقول) في الجواب ذلك الذي ذكرتم من حوائج التفصيل لا يوجب العقل ولا شيئاً منه وان يجوز له ولم يرد به سمع يصلح مستنداً للعزم بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به و (من زعم انه يجب على الله تعالى) (احياء كل غلة وطئت) تحت الارجل (وكل بقعة) أي بعوضة (عركت) بالأيادي وفي معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (حتى يشبه على آلامها) ويجازيها (فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والخسر لكونه واجبا عليه) كزعموا (ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال) وهذا هو الوجوب العقلي (وان أريد به غيره فقد سبق) قريبا (انه غير مفهوم فاذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب) وفي صحة الحق لا يبي الخسر القزويني وجوزوا ليلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير عوض خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز ليلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير تعويض في دار الآخرة أولا اعتبار غيره وهذا لا يصح ان يلام البري غير مستحيل ولا يفضي الى استحالة فيكون جائزا والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأى حاجة الى سبق ايلام وهذا كن أراد ان يعطى انسانا شيئا فيؤديه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اه وفي التذكرة الشرقية لابن القشيري ولو قبح منه ايلام البري من غير تعويض وتعريض لاسف المنازل لقبح ان يبيع ذبح الحيوانات وتضخيمها وان لا يؤلم الحيوانات ويميتها ومن صار الى ان البهايم والخسرات تستحق على الله تعالى غذا جنانا ونعيمها فقد أصيب في عقله اه وأما ما رواه أحمد باسناد صحيح يقتضى للخلع بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لا تؤذي الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة للجماء من الشاة القرناء فالمراد بالاقتصاص المذكور ان يدخل الله تعالى عليهم من الآلام في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو بقتص حقيقة وذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجب له أي لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقوله المعتزلة وهذا أولى من القول بأنه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو الاعتبار في العقائد فتأمل وفي شرح اللمع لابن التلمساني وما يعظم وقعه على القائلين بالتعويض والتعويض موجب الاصح والصالح على الله تعالى ايلامه للبهايم والاطفال فكيف يحسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه فصارت البرية وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد الى انهم الاتألم وهو وجد للضرورة وصارت الشبهة ان ذلك لا يصدر الا من فاعل الشر فصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التزام التناسخ وقالوا انما حسن ذلك من حيث استحقيقه بجرائم سابقة اقترفتها في غير هذه القوالب فنقلت الى هذه القوالب عقوبة لها ومن أصولهم انهم ادركوا عالمة بما هي فيه من العقوبة على الزلات وأما جهو والمعتزلة فكيف ما به انما يحسن من الله تعالى اما بابق العتاب بجريمة سابقة أو بالتزام التعويض فليل لهم اذا كان الباري قادرا على ايصال مثل ذلك العوض بدون الايلام فكيف يحسن منه الايلام فقالوا لان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به النقل ابتداء فهو أصح لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجميع ذلك يقتضي نسبة الله تعالى الى العجز عن ان يوجد مثل العوض ابتداء

(فصل) * وحاصل ما في المسامرة وشرحه ان الخنفة لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد من تعذيب المحسن المذكور وهم في ذلك مخالفون للاشاعة القائلة بان الله تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظمما كما صرحتم منعهم ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل يعني انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التزهات هذا في التجوز عليه تعالى عقلا وعدمه أما الوقوع فقطوع بعده غير انه عند الاشاعة لا وعد بخلافه وعند الخنفة والمعتزلة بذلك الوعد ولقبح خلافه ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة ان تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عند الاشاعة الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع

ويجب ذلك على الله سبحانه
فبقول من زعم انه يجب
على الله احياء كل غلة
وطئت وكل بقعة عركت
حتى يشبه على آلامها
فقد خرج عن الشرع
والعقل اذ يقال وصف
الثواب والخسر لكونه
واجبا عليه ان كان المراد
به انه يتضرر بتركه فهو
محال وان أريد به غيره
فقد سبق أنه غير مفهوم
اذا خرج عن المعاني
المذكورة للواجب

وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية لا يجوز قال ابن الهمام وقول الاشعرية أحب اليّ ولكن اذا
أر يد بالموثمين الفسقة لجواز ان يعذب الفاسق على الذنب الذي أصر عليه الى ان مات أبدا كالسكران على
ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه
اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان تخليد الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو وهو جائز في
نظر العقل الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن السكر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا
للاشعرية في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كامتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبنا لان
عدم جواز العفو عن السكر بان يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافر في الجنة عقلا ونحن
لا نقول بامتناع العفو عن السكر عقلا بل سمعنا كالأشعرية وظنهم انه منافي للحكمة لعدم المناسبة غلظ
وقولهم تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على
خلافها قلنا مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك اعدوه
اذ ظفر به تشبها لما عنده من الحق عليه وعفوه عنه اظهار العدم للاتفاق اليه بتحقيق الشأن وقد مناه
يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق ليتشقي بالعقاب فالبراءة على العقاب في الشاهد منتف في
حقه تعالى ثم قال هذا الذي ذكرنا يرجع الى أمر الاخرة أما في الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في
وقوع الايام فيها كما هو مشاهد بل النزاع في ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله تعالى
وفاقا للاشعرية وخلافا للمعتزلة والحنفية كالأشعرية يعتقدون وقوع الايام في الدنيا بحكمة الله سبحانه
فقد تدرك على وجه القطع كتنكير الخطايا ورفع الدرجات وقد تظن كتهجير النفس من اخلاق لا تليق
بالعبودية لقيح آثارها من حسد وكبر وبطر وقسوة وغيرها فانما تقتضي التعدي بايذاء ابناء النوع
فيسبب على المتعدي الالم الحسى في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع اولاده في رفع تلك
الاخلاق فيتحقق بوصف العبودية لعزالي بولية ويكون الايام في الدنيا ايضا ابتلاء أحد المتغربين
بالاخران كان المبتلى به مكافئا ليرتب في حقه أحكام كظلم انسان مثله أو ظلم بهمة قال مشايخ الحنفية
خصوصا البهية أشد من خصوصية المسلم يوم القيامة لخصوصية الذمى وقد لا تدرك الحكمة في الايام كافي
ايام البهائم والاطفال الذين لا يتميز لهم بالامراض ونحوها فتحكم بحسنه قطعا اذ لا يبيع بالنسبة اليه تعالى
وفاقا ونعتقد فيه قطعا بحكمة الله تعالى قصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما يفعله ويجب اعتقاد
الحقيقة في فعله اذ هو تصرف فيما لا يجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يستل عما يفعله وهم
يسألون والله أعلم

(الاصل السابع) انه تعالى
يفعل لعباده ما يشاء فلا يجب
عليه رعاية الاصلح لعباده
لما ذكرناه من أنه لا يجب
عليه سبحانه شيء بل لا يعقل
في حقه الوجوب فانه
لا يستل عما يفعله وهم
يسألون

(الاصل السابع) (انه تعالى يفعل لعباده ما يشاء) فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة
منهم كان له ذلك ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان في
ملكه وليس عليه استحقاق ان آتاب فيفضله يشيب وان عذب فلهق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية
الاصح لعباده كما ذكرناه) في الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هنالك (من انه لا يجب عليه سبحانه
شيء) لا عقلا ولا عادة (بل لا يعقل في حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يستل عما يفعله)
بحكم ربوبيته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وهم يسألون) بحكم العبودية والمالوكية لاقتضائها
ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ووجب عليه شيئا وقال جمهور المعتزلة
ما هو الاصلح للعبد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو أخر ولم يعطه مع انه لم يتضرر به ولو أعطى
والعبد ينتفع به لكان بخيرا وقال بشر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى
رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل ما هو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ما هو المفسدة وعندهم
ليس بمقدوره تعالى لطاف لوفعل بالسكران لا منوا ولو كان في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان بخيرا

وليت شعري بما يجب
المعتزلي في قوله ان الاصل
واجب عليه في مسئلة
تعرضها عليه وهو أن
يفرض مناظرة في الآخرة
بين صبي وبين بالغ مائة
مسلمين فان الله سبحانه
يزيد في درجات البالغ
ويفضل على الصبي لانه
تعبد بالامان والطاعات
بعد البلوغ ويجب عليه
ذلك عند المعتزلي فلو قال
الصبي يارب لم رفعت منزلته
على فيقول لانه بلغ واجتهد
في الطاعات ويقول الصبي
أنت أمتني في الصبا فكان
يجب عليك أن تديم حياتي
حتى أبلغ فاجتهد فقد
عدلت عن العدل في
التفضل عليه بطول العمر له
دوني فلم فضله فيقول الله
تعالى لاني علمت انك لو
بلغت لاشركت أو عصيت
فكان الاصل لك الموت في
الصبا هذا عند المعتزلي عن
الله عز وجل وعند هذا
ينادي الكفار من دركات
لظى ويقولون يارب أما
علمت اننا اذا بلغنا أشركنا
فهل أمتنا في الصبا فاننا رضينا
بمادون منزلة الصبي المسلم
فماذا يجاب عن ذلك وهل
يجب عند هذا الاقطع
بأن الامور الالهية تتعالى
بحكم الجلال عن أن توزن
بميزان أهل الاعتزال

ظالمنا غاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في
مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله
وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالمنا فيما فعل
جائرا بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة هكذا
نقله النسفي في العمدة عنهم وقال ابن التلمساني في شرح الجمع اختلف البغداديون منهم والبصريون مع
اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية الاصل لعباده في
دينهم وديناهم فلا يجوز في حكمه ببقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل الا أن يفعل فقلوا
بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة
عنه وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والآلام فهو الاصل له واذا
ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد وتجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا
وهو الاصل في حق الفاسد وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لا يأخذوا مذاهبهم من الفلاسفة
وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد ألزمت
المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في تعلق فعل ألبتة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين
ووجوب فعل الاصل ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل
الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة عنه وما يترتب على فعله من
الثواب والعقاب وهو مبني على مسئلة التحسين والتقبيح وهو باطل كما سيأتي والمبني على الباطل باطل ومن
مشهور دفع المعتزلة باطل ما زعموه مناظرة شيخ السنة أبي الحسن الاشعري مع أبي علي الجبائي رأس
أهل الاعتزال في أوائل ثلاثمائة أو ردها صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في
أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليها المصنف حكاية بالمعنى بقوله (وليت شعري) أي علمي (ما) ذا
(يجب المعتزلي في) اثبات (قوله ان الاصل واجب عليه) تعالى أي رعايته (على مسئلة نفرضها) أي
نقدرها (عليهم) وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي (أي صغير) (مان مسلما) وانما يفرضه بذلك
بناء على ان أطنال الكفار لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذي بلغ أشده فصار مكلفا (مان مسلما)
أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) ويرفعه (ويفضله على الصبي) المذكور (لانه تعبد
بالامان و) الاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك)
أي آثابة المطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصل (فلو قال الصبي) المذكور (يارب
لم رفعت منزلته على) وزدته في الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بلغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر
والنهي (واجتهد في الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبي) اذ ذلك رب (أنت أمتني في سن الصبا)
وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فأنال منزلة رفيعة
مثله (فقد عدلت) أي حوت (عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضله) على (فيقول
الله) تبارك و(تعالى) لذلك الصبي (لاني علمت انك لو بلغت) سن التكليف (لاشركت بي) أو عصيت
أمرى (فكان الاصل لك الموت في) سن (الصبا هذا عند المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي
الكفار من دركات لظى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدركات فيها كاستعمال
الدرجات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أما علمت اننا اذا بلغنا أشركنا) أو عصينا (فهل أمتنا في) سن
(الصبا فاننا قد رضينا بمادون منزلة الصبي المسلم فماذا يجاب عن ذلك) السؤال (وهل يجب عند هذا الا
القطع) والجزم (بأن الامور الالهية) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (تتعالى) وتترفع (بحكم
الجلال) وهو احتجاب الحق عنا بمرزئه (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المسائل عن سمات الاعتدال

* (تنبيه) * هذه المسئلة المفروضة أورد ها ابن الهمام في المسابرة وجعلها مناظرة بين الأشعري والجبائي قال وكان يتلذذ له على مذهبه فتاب وصار اماماً في السنة فقال الأشعري للجبائي أرايت لو أن صبياً مات الخ وفيه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائي وعند هذا ينشأ الكفار الخ هو رد الأشعري على الجبائي وفي آخره فانقطع الجبائي وتاب الأشعري عن الاعتزال وأخذ في نقض قواعد المعتزلة وهو أظهر مما في المواقف وأول شرح العقائد انه ناظره في ثلاثة اخوة مات أحد هم مطيعاً والاخر عاصياً والثالث صغيراً وألزمه في قول العاصي يارب لم تمنني صغيراً الثلاث أعصى لك أمراً فلا أدخل النار لما يتخيل أن لهم رفع الأزام به بان امانته للصغير في صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر وأصل غيره فأمانته لمصلحة الغير سيما اذا كان الغير كثير الظهور ورجحانه وليس في ابقاء العاصي ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الأزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار وأما كثرة كونه تحكم كافي التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عن لاجنبية له لا صلاح غيره وهو ظلم عند هم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم كافي شرح العضدية وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون ووزرادشت وغيرهما من المضلين لا صلاح كثير من العالمين كافي التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان للجبائي ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصل آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فاعلمه كان امانة الاغ الكافر موجه لتكفر أبويه وأخيه لآكل الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له لعله كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم إيجادهم فلرعاية الكثيرين فات الاصلح واذا تأملت ماذا كرت تظهر لك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقاها في صورة أخرى مفروضة لا تطابق مقصوده عليها ويقر من هذا سياق ابن التلمساني في شرح اللمع حيث قال وقد ألزمهم الاصحاب فبين امانته الله صغيراً وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قائلنا فيلزمكم أن يمت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعلمه انهم لا يؤمنون فهو أصلح لهم من ابقائهم وتخليد هم في النار اهـ وسياق النسفي في الاعتماد ثم يقال لهم صبي عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالاسلام وصبي مات في صغره وصبي بلغ وكفر وارثه بعد الاسلام فلم أبق الصبي الاوّل فان قالوا لانه أصح له فانه ينال باسلامه وما أتى به من الطاعات الاخر العظيم قبل لم يبق الثاني فان قالوا لان ذلك أصح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار فكانت امانته صغيراً أصح له قبل لهم لم يمت الثالث كما أمانات الثاني ولا انفصال لهم عن هذه ألبتة فتأمل

* (فصل) * ومن أجوبة المسابرة في الرد عليهم من النقل والعقل أما الاولى فقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جيعاً ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لا آمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشيئة ليستاله كفعل المتكاف الذي يتخلى بما ليس فيه وقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ففي الآيتين دليل على بطلان القول بالاصلح اذ عند هم كل ما يفعله تعالى عليه أن يفعل كذلك في الحكمة وكل من فعل ما عليه فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضل فيقتضى مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالتملة صلاحاً ما أنبت لها جناحاً والحديث صحيح من رواية علي رضي الله عنه وبالوجود فان الله تعالى فعل بالكافر ما لا صلاح له فيه بل له فيه مفسدة حيث أبقاه الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن امانته في صغره وعدم تمييزه أصح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان بقاءه مع علمه بانه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل ارتداده بساعة لكان أصح له وكذا ابقاء الكافرين وإيلاهم ليزدادوا انما وبالاجماع فان المسلمين وأهل الأديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيئات وكشف ما بهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الحال لا يخلو ان كان ماسألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أولم يؤتمهم فان كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم اذ السؤال لما كان عند العقل لم يكن موجودا فيسئل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم وجل تعالى أن يأمر في كتمه المنزلة على الأنبياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران للنعمة وان لم يؤتمهم فلا يخلو اما أن يجوز له أن لا يؤتمهم أولا يجوز فان كان لا يجوز له أن لا يؤتمهم بل يجب عليه على وجه كان بمنعه ظاهرا وكان السؤال في الحقيقة كآثمهم قالوا اللهم لا نطلبنا بمنع حقنا المستحق عليك ولا نجر علينا ومن ظن أن الأنبياء والأولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لا يؤتمهم ذلك فقد بطل مذهبهم وبالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى إذا لشكر يكون على الافضال دون قضاء الحق وتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصح مما فعل ولم يسبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وإبطال منة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله يمتن عليكم ان هذا لكم للإيمان متصفا اذ لا فضل ولا منة في قضاء مستحق عليه وبالله التوفيق (فان قيل مهما قدر) سبحانه وتعالى (على رعاية الاصلح للعباد ثم ساط عليهم أسباب العذاب) ومنعهم الاصلح (كان قبحا لا يليق بالحكمة) تعالى الله عن ذلك (قلنا القبيح) لغة (مالا يوافق الغرض) وهو الغاية التي يتجرى ادراكها (حتى انه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص) لاسرما (حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدادون الاخر) فانما يتم قبح الشيء وحسنه بموافقة الاغراض (حتى) انه قد (يستقبح قتل الشخص أولياؤه) بنصب اللام من قتل على انه ملعول وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائذ على الشخص (ويستحسنه أعداؤه) فبقاوت الاغراض اختلاف الاستقباح والاستحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الاصلح (مالا يوافق غرض الباري سبحانه) وتعالى (فهو محال اذ لا غرض له) تعالى (فلا يتصور منه قبيح) بهذا المعنى وهذا (كالا يتصور منه ظلم اذ) هو المالك المطلق والخلق خلقه والمالك مملكه ومعنى الظلم تجاوز الحدود والتصرف في غير المالك (لا يتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك (وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الا مجرد تشبه تشبيه النفس يشهد بخلافه ما قد فرضناه من خصامة أهل النار) في مسئلة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنسفي وليس منع الاصلح بخلافه لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضال لا بقضاء الحق المستحق وعندهم لا افضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه للغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعطى جواد متفضل وبما يمنع كما هو حق عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الاصلح بخلافه يجب تنزيهه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في تمام البكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع من يشاء دون ايجاب يسلب الاختيار والمشية كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لذكر الحكيم بقوله (ثم الحكيم) في أسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (بحقائق الاشياء) كما هي هي ولا يعلم كنه حقائق الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق ويطلق أيضا (على القادر على احكام فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالمعنى الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قيل مهما قدر على رعاية الاصلح للعباد ثم ساط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح مالا يوافق الغرض حتى انه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدادون الاخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه فان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور منه قبيح كالا يتصور منه ظلم اذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من خصامة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على احكام فعلها على وفق ارادته

الى القدرة ولذا قالوا الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقارب الصنع وقال ابن التلمساني الحكيم هو الذي يفعل على وفق ارادته وعلمه ويرجع معناه الى صفة العلم والقدرة وفي الاسماء والصفات لعبد القاهر البغدادى الحكيم هو العالم بالمستور الخفى على غيره فهو من الاوصاف الثابتة له في الازل لانه في الازل كان عالما بجميع المعلومات على التفصيل وقيل هو المحكم لافعاله على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التي استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من أوصافه الازلية وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله وقد اختلف في معنى الحكيم فقال أصحابنا الحكيم في فعله من أصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان في فعله منفعة له أو لغيره اهـ (وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح) والصالح للعباد ومن أصول المعتزلة حمل الغائب على الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكيم منا) أى اذا أطلق الحكيم على أحدنا أو يد به ذو الحكمة وهي اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (يراعى الاصلح) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء) جميلا (وفي الآخرة ثوابا) خريلا (أو يدفع به) أى بمراعاة الاصلح (عن نفسه) مضرة عاجلة أو آجلة (رأفة) لها (ورحة) عاينها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال) وقد أظهرنا فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أو دفع مضرة بوجوه كثيرة ليس هذا محل ذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال وطاعة أو امره (واجبة) على كل مكلف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بإيجاب الله تعالى وشرعه) بواسطة رسوله الكرام (لأبالعقل) أى مما يجب الايمان به أن العقل لا يستقل بأدراك المواقعة الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسن ولا تقبح بالعقل وهذا الاصل هو الملقب بالتحسين والتقبيح العقلين وعليه يترتب ما ذكره المصنف قبل هذا في الاصلين من مسئلة التكليف وإيلاء البهائم ولذا قيل ان تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام في المسامرة فأورد الشكل في أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الاشاعرة اتفقوا على أن الافعال توصف بالحسن والقبح لكن لاندواتها ولا لوصافها ولا لاعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب الشرع بها فان تعلق بها نهى فهي قبيحة فاذا القبح مانهى الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهى فهي حسنة فاذا الحسن مالم ينه الله عنه فالحسن راجع الى كون الفعل لم يتعلق به نهى والقبح راجع الى كون الفعل تعلق به نهى فنفس الفعل أوجب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذى هو محل النزاع (خلاف للمعتزلة) جهوهم وللماتريدية على ما سأتى بيان أقوالهم في ذلك والدليل عليه من النقل والعقل ولما كان الدليل القلبي الذى هو قوله تعالى وما تكلم معذبين حتى نبعث يحمّل العذاب الدينى ويحمّل العذاب الاخرى أعرض عنه وتمسك بدليل العقل فقال (لأن العقل) اذا كان موجبا (ان أوجب الطاعة) لله تعالى (فلا يخلوها ما أن يوجبها لغير فائدة) عاجلة أو آجلة (وهو محال فان العقل لا يوجب العيب) وهو مالا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أى الطاعة (للفائدة) وغرض وذلك لا يخلوها (أن يرجع) ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن الاغراض والفوائد) اذ الغرض هو الحامل للفاعل على تحصيل كمال عذبه أو دفع نقص كذلك وكل ذلك يستحيل على البارى جل وعز (بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سبيل) أى متساويان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يخلوها ما أن يكون في الحال أو في المسائل ومن المعلوم البين انه (لا غرض له في الحال بل يتعب به) ويقع في تكليف ومشقة (وينصرف عن الشهوات) النفسية (بسببه) أيضا ليس له غرض في المسائل لانه (ليس في المسائل) أى في الآخرة (الا الثواب والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد البناء للمفعول

وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا راعى الاصلح نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثوابا أو يدفع به عن نفسه آفة وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال * (الاصل الثامن) ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لأبالعقل خلافا للمعتزلة لأن العقل وان أوجب الطاعة فلا يخلوها ما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب العيب واما أن يوجبها لغير فائدة وغرض وذلك لا يخلوها ما أن يرجع الى المعبود وذلك محال في حقه تعالى فانه يتقدس عن الاغراض والفوائد بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سبيل واما أن يرجع ذلك الى غرض العبد وهو أيضا محال لانه لا غرض له في الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المسائل الا الثواب والعقاب ومن أين يعلم

واللام مفتوحة (ان الله تعالى (يثيب) أى يجازى (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أى على كل منهما ولا طريق الى العلم بذلك (مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل) يعرف به (ولابه) أى بالعبد (لأحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك) من بعضه (بالشرع) على لسان الوسل فثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل ومنهم من أخذ هذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد زل) أى وقع في الزلل (من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق) ويعز (بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة واظهارها والكفران نسيان النعمة وسترها (لماله من الارتياح) والانبساط (والاهتزاز) والاهتزاز (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية ما يقال فيه انه يرجع الى ملاءمة الطبع وليس هذا محل النزاع وقال أبو الخير القزويني من شرط الموجب أن يكون حيا عالما ملوكا قادرا على الثواب والعقاب والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة ثابته وأيضا فان العقل لو صلح للإيجاب بشئ لصلح للإيجاب جميع الواجبات وأيضا نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والاخر قبيح كالوطء نكاحا والوطء سفاحا والقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح باثبات الشرع فقط اه وأوسع الكلام في ابطال هذه المسئلة ابن التلمساني في شرح اللمع فقال اعلم ان الحسن والقبح يطلقان باعتباران ثلاثة الاول الحسن هو الملائم للغرض والقبح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع الى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار يرجعان الى أمر عر في مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه الثاني الحسن كل صفة كمال علم بنوعه والقبح ضده كالجهل بنوعه وهذا عر في لا نزاع فيه أيضا الثالث الحسن ما ينال فاعله الشئ من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبح ضده وهذا محل النزاع فلا شعيرة تقول ان ذلك يرجع الى وقوع جائز غيبي ووقوع الجائزات الغيبية لا يهتدى اليه الا بانباء الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول ان البارئ تعالى حكيم وان الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى الا على وفق الحكمة والبارئ لا يتنفع ولا يتضرر فتعين حصر الصلاح فيما يرجع الى جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم قالوا واذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راحة للحكيم لا بد أن يرجح فعله على تركه وان كان مضمونه مفسدة خالصة أو راحة للحكيم لا بد أن يرجح تركه على فعله وان استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك التخيير فاذا وقفنا بعبقرونا على شئ من ذلك اما بضرورة أو بنظر حكمنا به وان وقفت العقول عن ادراك شئ من ذلك تلقيناه من الشارع فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذي يخبر عن هذا العقار انه بارد أو حار لانه ثبت حكما في المحل وعلى هذا الاصل يعسر عليهم القول بالقبح ثم قسموا الافعال الى ثلاثة أقسام منها ما يدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها مالا يستقل العقل بادراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيسه كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الاصحاب في الرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فاما العرفية فقالوا ادعيتم ادراك حسن بعض الافعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضرورى أن لا تختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولا يمكنكم حمل ذلك على العناد فان العادة تحيل مثل ذلك من الجاء الغدير مع توالى العصور ومردهور قالوا اننا لم نخالفكم في شئ البتة فانا نحسن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تنقبحونه وانما الخلاف في المدرك فنحن نقول انه من العقل وأنتم تقولون انه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبي في ان خبر التواتر يفيد العلم ضرورة أو نظرا وأجاب الاصحاب بوجهين أحدهما اننا لم نتفق قط في صورة

أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع ان الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك بالشرع ولقد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفران لماله من الارتياح والاهتزاز والتلذذ بأحدهما دون الآخر

الافى اللفظ والحسن منا ومنكم مقول بالاشراك اللفظي فنحن نقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كالا يكتسب المعلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة في المحل نفسه أو تابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفي القسمين معاً الثاني اننا لنسلم الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايامن غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لاتقضون بحسنه من الله تعالى الاباحد الامرين فلم نتفق في كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن في النفع الراجح ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبي فقال أبو هاشم التزم النسوية بين الصورتين واحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقبل له اذا قلت ان من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لامن قام به فجوز أن يخلق الله تعالى كذباناً فعاً ويتصف به فتبدل ولم يجد جواباً وأما المناقضة العقلية وهو ان القتل ابتداء كالقتل بناء فانه ملامسة وبان في الصورة والصفة بدليل أن الغافل في المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيتم بقبحه ابتداء وتحسنه بناء وحكم المثليين أن لا يفرق في صفات النفس ولا ما يلزم النفس والمعتزلة شبه الاولى قالوا ان العقلاء مجمعون على تحسين الصدق الذافع وتقبيح الكذب الضار والظلم الذي لا يتنفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من البراهمة فدل على انه من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملازمة والمنافرة ونحن نسلمه وحمل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئاً من ذلك يثاب عليه في الآخرة أو يعاقب على تركه وبجرد العقل لا يمتدى لذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها قلنا جاهلوا بجهلكم كما انهم قبحوا ايلام البهائم مطلقاً وأنتم تحسنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله ان صدق أو كذب فانه يختار الصدق على الكذب ما ذاك الا لحسنه عقلاً قلنا موجهه اعتقاد الشرائع قالوا نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك قلنا لا اعتقاده موجب مذهبكم قالوا نفرضه فيمن نشأ في خيرة ولم يتصل به شرع ولا حائط غيره من أرباب المذاهب قلنا اذا بالغتم في الفرض الى هذه الصورة فينبذ بمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شئ لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز النبي على المتنبى قلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها فلو وجدت غير دلالة لانقلب الدليل شبهة والعلم جهلاً وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية جواز صدورها على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما اننا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من أبوين وان جوارنا خافقه من غير تردد في أطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لو لم يكن الكذب قبيحاً لعينه لجاز أن يخاق الله تعالى كذباً ويتصف به قلنا هذا لازم أصلكم فانكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أزلى متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال شارح الحاجبية لو حسن الفعل أو فحله لذاته لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل ظمناً وحداً والضرب تعذيباً وتأديماً وأيضاً لو حسن الفعل أوقع لغير الطالب لم يكن تعلق الطالب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والتالى باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالقدم مثله اه

* (فصل) * وحاصل ما في المسامرة وشرحه ما نصه لا نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن والقبح بمعنى صفة السكال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرع أم لا وكذا بمعنى ملازمة الفرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه وفاقامنا ومن المعتزلة وانما النزاع باستقلاله بذكره في حكم الله تعالى

فقلت المعتزلة نعم يحزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب إذا أدرك قبحه وثبوت حكمه تعالى فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم ببناء منهم على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أي تقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدمائهم أولا لجل صفة فيه حقيقة توجبها له كما ذهب اليه الجبائية وبأنه قد يستقل بتركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لا يستقل فلا يحكم فيه بشئ حتى يرد الشرع وقالت الأشاعرة قاطبة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما ورد الشرع باطلاقه وقبحه ووروده بحظاره وإذا ورد بذلك حسنه أو قبحه به هذا المعنى فخالفه بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين كحاله قبل وروده فلا يجب قبل البعثة شئ لا إيمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقال الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للعقل على الوجه الذي قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما بينته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في ايلام الاطفال والبهاائم والعقاب بالمعاصي ان مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتها خلافا للحكمة بل قالوا ما ورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لابد من وجوده لو عده وما لم يرد به سمع كتعويض البهاائم على آلامها لم تحسب بوقوعه وان جوزناه عقلا ولا اعلم أحد منهم جوز عقلا تكليف ما لا يطاق فهم في هذا الخلافون للاشعرية ومع القول بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله في ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاذ أبو منصور الساتريدي وعامة مشايخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وجوب تصديق النبي وهو معنى شكر المنعم وروى الحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه أيضا لو لم يبعث الله رسولا لو جب على الخلق معرفته بعبوديتهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المايهيع الأول قالوا العقل عند هم إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهاما وعندنا معشر الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح هو الله تعالى يوجه على عباده ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندنا آله يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلع الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل وإذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره الا السمع وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفي العذاب مطلقا في الدنيا والآخرة وذلك نفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم وحل بعضهم العذاب في الآخرة على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضي التخصيص اهـ (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب في الآخرة بعذاب الدنيا خلافا لمقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلاف له موجب عقلي وهو ان الواجبات كالنظر المؤدى الى الايمان بوجود الباري تعالى ووحدايته لم يكن عقلا يلزم الدور وإذا وجب النظر المؤدى الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى اليه الذي هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار اليها المصنف بقوله (فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع) أي اذا حصرتم مدارك الاحكام في الشرع المنقول دون قضايا العقول (والشرع لا يستقر ما لم ينظر المكاف فيه فاذا) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق الى النظر فيها يعلم صدقه (قال المكاف للنبي ان العقل ليس يوجب على) أي لا يجب على النظر الا بشرع مستقر (و) اما (الشرع)

فان قيل فاذا لم يجب النظر
والمعرفة الا بالشرع والشرع
لا يستقر ما لم ينظر المكاف
فيه فاذا قال المكاف للنبي
ان العقل ليس يوجب على
النظر والشرع

لا يثبت عندى الابال نظر
ولست أقدم على النظر
أدى ذلك الى الختام الرسول
صلى الله عليه وسلم قلنا هذا
يضاهى قول القائل
للاواقف فى موضع من
المواضع ان وراءك سبعا
ضارباً فان لم تسبح عن
المكان قتلك وان التفت
وراءك ونظرت عرفت
صدق فيقول الواقف
لا يثبت صدقك ما لم ألتفت
ورائى ولا ألتفت ورأى ولا
انظر ما لم يثبت صدقك
فبدل هذا على حقاقة هذا
القائل وتهدفه للهلاك ولا
ضرر فيه على الهادى المرشد
فكذلك النبى صلى الله
عليه وسلم يقول ان وراءكم
الموت ودونه السباع
الضارية والنيران المحرقة
ان لم تأخذوا منها حذركم
وتعرفوا لى صدق بالالتفات
الى معجزتى والا هلكتم فى
الثنت عرف واحترز ونجا
ومن لم يلتفت وأصر هلك
وتردى ولا ضرر على ان
هلك الناس كلهم أجمعون
وانما على البلاغ المبين
فالشرع يعرف وجود
السباع الضارية بعد الموت
والعقل يفيد فهم كلامه
والاحاطة بامكان ما يقوله
فى المستقبل والطبع
يستحث على الحذر من

فانه (لا يثبت) فى حق (الابال نظر) المؤدى الى على بثبونه (ولست أقدم على النظر) لاعلم ثبوت الشرع
فى حق ما لم يجب (أدى ذلك الى) الدور وهو باطل وأدى أيضاً الى (الخام الرسول قلنا) فى الجواب
ما ذكرتموه ينعكس عليكم فى ايجاب العقول فان العقل لا يوجب بضرورته لامر من أحدهما اختلاف
العقلاء فيه الثانى انه يتوقف على أمور نظرية والمتوقف لا يكون ضرورياً بين وقوعه على الامور النظرية
انه يتوقف على ايجاب المعرفة وهو نظرى وايجاب النظر بوجوب المعرفة بناء على ان ما لا يتوصل الى
الواجب الابه فهو واجب وهو نظرى أيضاً وانه لا طريق سواه وهو نظرى فتعين ان ما يوجب النظر وان
كان كذلك فلا عاقل أن يمتنع من النظر حتى يوجب العقل فيقول لا أنظر ما لم يجب ما لم أنظر هذا من
حيث الجدل وأما من حيث التحقيق فان وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف بل متى ورد الشرع وأخبر
بالايجاب وكان المكلف بحال يصح منه النظر والاستدلال فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه
بالوجوب لانفس الوجوب والمشروط فى التكليف أن يكون المكلف له سبيل الى العلم بما كلفه فان
من أغلق عليه باباً وقال مهما خطر لى من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف لله تعالى على لاني لم أطلع
على حكمه يكون عاصياً بالاجماع فانه لا يتخلو اما أن يكون من أهل الاجتهاد أولاً فلا يكون من أهل الاجتهاد
فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجماع وان لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال
وتقليد من يعرف حكم الله تعالى (هذا) القدر المفروض صدور من المكلف لئيبه ساقط عن الاعتبار اذ
ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذراً القائل فى ترك النظر وقد ضرب المصنف له مثلاً يفهم فقال هو
(يضاهى) أى يشابه (قول القائل للواقف فى موضع من المواضع) قصد الارشاد الى النجاة (ان وراءك)
أى خلفك (سبعا) وهو الحيوان المفترس (ضارباً) وصفه بالشدة والضرورة (فان لم تنزعج) هكذا فى سائر
النسخ وفى بعضها فان لم تسبح (عن المكان) الذى أنت فيه بالحركة والانتقال (قتلك وان التفت وراءك
ونظرت عرفت صدق) أى صدق قولى (فيقول) له ذلك (الواقف) المذكور (لا يثبت) عندى (صدقك
ما لم ألتفت ورأى) وانظر (ولا ألتفت ورأى) ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فبدل هذا) كما لا يخفى (على حقاقة
هذا القائل) وسقوطه عن حيز الاعتبار (وتهدفه) أى نصب نفسه هدفاً للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى
المرشد (للنجاة) فكذلك النبى يقول (ان يبعث اليهم مامعناه اعلوا) (ان وراءكم) أى خلفكم أو امامكم
فانه من الاضداد والمعنى صحيح على الوجهين (الموت) أى لا بد منه (ودونه السباع الضارية) لعله أراد
بذلك ملائكة العذاب على التشبيه والالامناسبة لذكرها بعد الموت ولذا أسقط هذه الجملة ابن الهمام فى
المسامرة (والنيران المحرقة) ان لم تأخذوا حذركم منها) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (وتعرفوا لى
صدق بالالتفات الى معجزتى) فان اعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم اياى موجب للهلاك الابدى
وهو الخلود فى العذاب الاليم (فن التفت) منكم بأن نظرت فى معجزاتى (عرف) صدق (واحترز) أى صار فى
حرز (ونجا) من الهلاك الابدى (ومن لم يلتفت) منكم بالنظر فيها (وأصر) على عناده (هالك)
هلا كابل (وتردى) على أم رأسه فى الهاوية (ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم) أى جميعهم وقوله
(أجمعون) تأكيده (وانما على البلاغ المبين) أى المظهر للحق (فالشرع يعرف وجود السباع الضارية
بعد الموت) ويحذر من عذاب النار (والعقل يفيد فهم كلامه) أى الخطاب (و) يفيد (الاحاطة بامكان
ما يقول فى المستقبل) من الزمان فيجوز العقل صدق ما يقول النبى قبل النظر فى المعجزة (والطبع يستحث
على الحذر من الضرر) وذلك بحمل العاقل على النظر لاحتمال فيمتنع تخلف النظر فى عادة العقلاء فيكون
مجرد تجوز العقل ما يقول النبى مع استحاث الطبع على الحذر من الضرر وما علقنا أى يحكم العقل
بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة قال ابن أى شريف انه ليس
المراد بالنيران فيما سمر نيران الآخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد

بهما بالموت تعظيم ما وراءهم وتمويله لا الموت الحقيقي قالت وفيه نظر يحتاج الى تأمل وقد يقال في
 الاعتراض على هذا التقدير ان مجرد تجوز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحسانا
 الطبع ملزوما عقليا أيضا لا مجرد ولا مع التجوز بل كوزيل قد لا ينساق المكاف الى النظر بسبب علة
 الشهوة على استحسان الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب ويعود
 المحذور وهو لزوم الاغرام وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بانه مكافرة لما قرآن مستند حكم العقل بالازوم
 اطراد العادة ومجرد التجوز العقلي لا يقدح في العلم بالزوم المستند ذلك العلم الى العادة وقد يجاب عن
 تمسكهم بلزوم الاغرام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند
 دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكاف بلا دعوة من النبي ولا اخبار أحد له بما
 يجب الايمان به وهو مطلوبكم وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع
 ثم أشار المصنف الى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشيء واجبا أن في تركه ضررا) ويكون تاركه
 ملوما (ومعنى كون الشرع موجبا بانه معرف للضرر المتوقع) في تركه (فان العقل) بمجرد (لا يهدي)
 أي لا يرشد (الى التهديف) كونه هدفا (للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات) والمذوذات (فهذا معنى)
 ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ودرجاء الثواب
 على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) في الحقيقة (اذلا معنى الواجب الاما يرتبط) أي يتعلق (بتركه
 ضرر في الآخرة) فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبرها بحكم المالكية
 المقتضية لاستحقاق امثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها
 من أفعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف تعلقها بالتجيز على فهم الخطاب بالايجاب وقد تحقق كل ذلك
 في حق من أخبره بذلك الايجاب بخبر لا تنفاه الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق التجيزي قد
 يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر
 من الواجبات فاما تعلق الوجوب بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه
 النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة
 فبمجرد الاخبار بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جمل له من الابلاغ
 وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما دعاه الخبر لانه أي عدم الالتفات اليه بعد ما جمل له من الامرين
 جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر في
 عدم الالتفات المذكور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الاغرام والمصنف رحمه الله تعالى في كتاب الاقتصاد
 كلام موضع لهذا المحل لمخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك وهو
 أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح
 على تركه بترجيح انه آية فالرسول يخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة
 الصدق والعقل آلة للنظر وفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور
 بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لانه موجب * (تنبيه) * قال ابن الهمام
 اعلم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
 السكال وكثيرا ما يذهل أكلوا الاشاعة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين والتقبح العقليين لكثرة
 ما يشعرون النفس ان لا تحسب العقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحير كثير
 منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استحالة
 النقص عليه تعالى الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في
 تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقع لعينه وحتى قال صاحب التلخيص

ومعنى كون الشيء واجبا
 ان في تركه ضررا ومعنى
 كون الشرع موجبا
 أنه معرف للضرر المتوقع
 فان العقل لا يهدي الى
 التهديف للضرر بعد الموت
 عند اتباع الشهوات فهذا
 معنى الشرع والعقل
 وتأثيرهما في تقدير الواجب
 ولولا خوف العقاب على
 ترك ما أمر به لم يكن
 الوجوب ثابتا اذلا معنى
 الواجب الاما يرتبط بتركه
 ضرر في الآخرة

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل والقيح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي اه وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم وهو السعدي في شرح المقاصد بعدم ما حكى كلام هؤلاء المذكورين مانصه وأنا أنجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع اه قال ابن أبي شريف فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما في أفعال العباد لا في صفات البارئ سبحانه قلت الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالبارئ تعالى منزّه عنه وهو محل عليه والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقاً لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدواناً قلنا لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعراض الحاجة للعاجز عن الواقع الابه لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقاً سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل

* (فصل) وهذا الدليل الذي سقناه في أول الاصل هو متمسك بالحدث وأما الصوفي فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوّن ونسبة التكليف أما نسبة التكوّن فعمامة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فالافعال بهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الابداد بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وارادته وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف وهو المالك والجن والعقل البالغ من الانس ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وقد انقسمت التكليف الى طلب فعل وطلب ترك فما تعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسناً يطلبه وما تعلق بتركه جعله الشارع قبيحاً يطلب تركه وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسناً لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنية ولا شك ان العقل لا يمتدى لوقوع ممكن والافعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطلب وتعلق الطلب غيب فلا يعلم الا بالتوقيف السمعى النبوى أو بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلاً وهو المطلوب والله أعلم (تكميل) قد بقي على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما مرتبان على ابطال التحسين والتقبيح العقليين ونحن نذكرهما هنا لئلا يتخلو كتابنا عن زوائد الفوائد فنقول ومن معتقدي اهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لا يفعل شيئاً لغرض لانه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وهو محال لا يقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استوى بالنسبة اليه لم يصلح أن يكون غرضاً اذا تبا للفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضاً فقد ثبت انه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبت عليه بحال اجساماً واتفق عليه اهل السنة والجماعة الامانة الفخر الرازى عن أكثر الفقهاء من طاهر قولهم حيث يشترطون في العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة والصواب أن ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة فان الذي يقع من الفقهاء في الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلاً الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه بحيث يطلقون ذلك فليس قصدهم بذلك انه مما يجب أن يكون كذلك عقلاً وانما يعتقدون أن ذلك كذلك يجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان الاحكام مرتبطة بما يجب مصالح العباد أو دفع مفسداتهم الاعلى جهة الوجوب العقلي واستمقراء جملة الشرع ذلك من تتبع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد

المسكية وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الا بسط لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيئا انما هم يطلبون منه الخير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الاحتياج بالمنفعة ودفع الضرر مبنى على كون أفعاله تعالى وأحكامه معاملة بالاغراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج اليها في العلية والله الغنى عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على أنه تنزه عن ذلك وأما الصوفي فيقول ترتب المسببات عن أسبابها حكمه الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية بالنسبة الى العلم والارادة والقدررة ضرورة امكانها مقتضى لتعلقها بذلك فما يصلح أن يكون مسببا عن شيء فمن حيث الحكمة الاسمائية حق وبمذا جاء الشرع ومن حيث الصفات المقتضية للتكوين فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور السبب عن سبب الكل فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون مع قوله تعالى والله خالقكم وماتعملون بوضع لك المقصود فاعرفه الثاني وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أطيع له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة لاستحقاق ماله جعل واباية من أطيع علة أيضا لماله جعل بل علة للجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته فلم تمكن الاعمال الاعلامة لاربابها الذين خلقت فيهم على ما بول اليه أمرهم من سعادة أو ضدها وقد اتفق جملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك خفي ولو كانت الاعمال موجبة للثواب لكان الاعتماد عليها واجبا لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك وفي الفقه الا بسط للامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحق الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فاذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أن يغفر لهم ويشيهم عليه فأشار بالجملة الاخرية الى أن الاعمال لو كانت سببا موجبا للثواب والعقاب لم يتخلف واللازم باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كافي التوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط عن عاش على الكفر ثم آمن أو على الايمان ثم كفر واشترط الموت على ذلك للاستحقاق بباطل الاستحقاق أصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كافي شرح المقاصد والمحدث يتسلسل بقوله صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خاق له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته والاحاديث في ذلك كثيرة والصوفي يقول من تحقق بعبودية نفسه على أنه لا شيء له يوجب الخطوة عند سيده الا بفضله والا لو كان شيء يوجب الخطوة غير الفضل لكان منازعا للسيد في سيادته فافهم والله أعلم (الاصل التاسع انه ليس يستحيل) ارسال الرسل و(بعثة الانبياء عليهم السلام) مبشرين ومتنذرين فهي جائزة عقلا وواقعة شرعا (خلافا للبراهمة) والصابئة والبراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حيث قالوا) باستحالة النبوات عقلا هكذا هو في كتاب الارشاد لامام الحرمين والمع له أيضا وأبكار الافكار لا ممدى ومن كتب الماتريدية العمدة للتسقي والبداية للصابئة وغير هؤلاء وظاهر كلام الامدى في غاية المرام يقتضى أن القائل بذلك بعض البراهمة فإنه بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة القول بالامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا (لا فائدة في بعثتهم) وارسالهم (اذ في العقل مندوحة عنهم) أى سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته أى ان كان ما جاءت به الرسل مما يدرك بالعقول لم يكن في ارسالهم فائدة وكان في قضايا العقول مندوحة عنهم وان كان ما جاءت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل ما يخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا باطل من وجوه الاول هو ما أشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لا يمدى) وفي بعض النسخ لا يمدى في الموضوعين (الى الافعال المنجية في الآخرة) أى ان حظ العقل منه الجواز وأما الوقوع في وجوده من

* (الاصل التاسع) * أنه

ليس يستحيل بعثة الانبياء

عليهم السلام خلافا للبراهمة

حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم

اذ في العقل مندوحة عنهم

لان العقل لا يمدى الى

الافعال المنجية في الآخرة

الشرع فان الحاجة الى الرسل للانبياء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في الدارين وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (كما يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة) من المسمومات المهلكة الا بالطبيب العارف بها ليجزها ويوقف عليها (فحاجة الخلق الى الانبياء) عليهم السلام (كما جرتهم الى الاطباء) اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عنهم فيما قصر عنه عقولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحة (ويعرف النبي بالمعجزة) الخارقة والوجه الثاني أن العقل وان دل على اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بأدراك كل الامور لاسيما عند تعارضها بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه ويتردد في البعض فما استقل بأدراكه كوجود الباري وعلمه وقدرته عضده ما جاء به النبي وأكسده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية وما قصر عنه كالرؤية والاعداد الجسماني وفتح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه النبي لقصور العقل عن ادراك ما ذكر وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذنه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وان غلب ظن حسنه وكان قبحه متوهماً قطع ما جاء به النبي من حاجة الوهم فيه العقل والوجه الثالث ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه جديلاً في المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء مجتمعون على تكرير المواعظ والوجه الرابع أن العقول تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون فالتفويض اليها يؤدي الى فساد التقاتل والحرب للنزاع المؤدى اليهما والنهي المخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة هذا وقد عرف مما سقناه من فوائد البعثة من الاهتداء الى ما ينبغي في الاسخوة وبيان ما يقصر العقل عن دركه وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل والتذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وهذا القدر كاف في الرد على منكري البعثة كالابراهمة والصائفة حيث قالوا لافائدة فيها مع ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف في العلميات والعمليات وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصالح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصالح الجماعات من أهل المنازل والمدن وبيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الحظر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعله من القاء الجن فممنوع وسند المنع أولاً انه قد ينصب الباعث تعالى للمبعوث دليلاً يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها في شأن مخلوق تفيد هذا العلم وثانياً قد يخلق للمبعوث علم ضروري بان الباعث له هو الله تعالى

*** (فصل) *** قال شارح الحاجبية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جائزة عقلاً وواقعة قطعاً ثم في ذلك الوقوع حكمة بالغة ورجوة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن حصلت له بمجرد الاصطفاء الالهي لا غير اما انها جائزة عقلاً فلانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وكل ما هو كذلك فهو جائز قطعاً أما الكبرى فمعلومة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادعى الاحالة للغير فلا يصل عدله وعليه بيانه وأيضاً الوقوع والعلم به ضروري قوتاً ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباهت كافر ليس معه كلام الا ضرب عنقه لما انتهت اليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء لحكمة بالغة ورجوة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكري ومرتبة الاشعري بعد ان تعلم أن حصول المصالح لوقوع اللطاف عقب شئ يقع في الوجود انما هو بمحض المكرم والفضل والجلود ولوشاء لم يكن ولكن سبقت الحكمة الالهية بذلك وحرث السنة الزبانية على مقتضى ما هنالك سواء أدرك ذلك العقل بنفاره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرها وأجمعها وهي ثلاث

كما يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء كما جرتهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة ويعرف صدق النبي بالمعجزة

أحدها أن الشئون الالهية من الاسماء والصفات في غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورا وتصديقا خصوصا الاسماء والصفات التي لا دلالة للاستمرار عليها ولما كان كذلك كان من حكمه الله وسعة رحمته وخفي لطفه ان يبعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤوا بانباء الله تعالى عن تلك الشئون وفصلوا ذلك بعض تفصيل يطبق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وحصل له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا ثانيها أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع جائزوان أدرك جوازه والكلام انما هو في العلم بالوجود لا في الجواز اذ الجواز على الاجال من سبيل الضرورة والكمال انما هو في تحصيل العلم النظري فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التي حصل الكمال بعلمها كتحصيل أحوال المعاد ووقوعه خصوصا ما وقع من ذلك في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها أن الاحوال العارضة للانسان لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخبر تحصيله ومن الشر تفويته وتحصيل الشئ أو تفويته فرع العلم به وكان العلم بالخبر والشر في غاية الخفاء بل لا مجال للعقل في ذلك عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهى لا غير ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤوا عن خير الاحوال في المواطن الثلاث فأمرؤا به ورغبوا فيه وعن شر الاحوال كذلك فنهوا عنه وحذروا منه اهـ

* (فصل) * اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فان النظام المؤدى الى اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فتجب على الله تعالى عقلا عند المعتزلة والشيعة لانها من اللطف المقرب للايمان واللطف واجب عندهم على الله عز وجل وعند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل أن لا يوجد كاستحالة السفة عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه وهذا القول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصل والمختار ان اللطف من الله تعالى ورحمة من بها على عباده يحسن فعلها ولا يقبح تركها ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعم الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالته كما في شرح المقاصد ومن هنا حملنا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعاقب العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه

* (فصل) * ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن الكفرة لولا أرسلت الينا رسولا فتتبع آياتك وقوله تعالى يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا فآله تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع حججهم عند ذلك وهي انه لولا بعثة الرسل لتوجه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم ياربنا انك ركبنا تركيبا نسوهم معه ونغفل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حريصا على غوايتنا واضلانا فهلا أمددتنا بشخص من أنفسنا نسر به ولا نستوحش منه ينهينا اذا سهونا ويذكرنا اذا نسينا ويعلمنا اذا جهلنا وعنينا اذا اشتبهنا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على انه لو لم يفعل ذلك لكان له ذلك اذ هو يفعل ما يشاء لا يستل عما يفعل وهم يستلون

* (فصل) * ودليل الصوفي يقول قد تحقق في نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان شئت فقل فعلى وانفعالى وان شئت فقل حصولي وانطباعي وان شئت فقل ذاتي وعرضي فالعلم الحسولي

الذاتي القديم هو علم الله تعالى والانفعالي والانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصول السكال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والامكان انما هو بحصول العليين اذ الامر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلا بد من ذلك وقد تحقق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث فلا بد لا علم الحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى الله الذي خاق سبع سموات ومن الارض مثلهن ينزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والعبادة انما هي علم وعمل فاذا لا بد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقة عينها والايات القرآنية علما ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية تحصل بواسطة الحادث محادثة روحانية وموجبات قدسية نحو الجنب الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شمس عمانية ثم حصول تلك الصور النورانية انما هي بمحض المشيئة الالهية كما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهي تفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة في كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتخصيص من الفواشي الحبيبة التي هي الاوهام وما يؤدي اليها والسلامة من التركيب المقتضى لذلك كان أقرب ومقى كان الحقيقة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تمتد بما يناسبها وذلك الامتداد هو النزول الوحي والتعالم الالهي ثم ذلك التعليم منه ما يخص ومنه ما ينعم فكل صورة نورانية علمية حصلت في محصل انبعث منها بحسب الامداد الالهية شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجه لشطر محصل تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهم جرا ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو اشارة وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد تصفية القابل ودفع المراحم وبالجملة فهذا الانبعاث الصور العلمية المختصة بالارادة الازلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقيق بوحدة الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكاني العبدى على ثلاث مراتب علوى نورانى كالملائكة وسفلى جسماني كالجن ومتوسط بين الاول والثاني كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقيون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليهم حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى أسفل سافلين ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم السكمل على قسمين منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر لتقرب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هو دون ذلك وهم الاولياء ولما كان التلقى انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلق من الحضرة الالهية هم الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما بغير توسط الغير منهم البعض واما بتوسط اذ هم متفاوتون في مراتبهم ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناسبة الحقيقية تعلما ومن الملائكة الهامات وحدنا قال عليه الصلاة والسلام ان الملك يتكلم على لسان عمر وانه كان فيمن قبلكم محدثون فان يكن من أممى منهم فمعر من الخطاب منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعلما بحسب حصول المناسبة العملية وأما الجن فتلقاهم تلقى استراق من الملائكة واستماع من الانبياء أولا ومن الاولياء ثانيا وأما ما يظهر على بعض الذوات الانسانية من غير متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرين الجنى واذا تقرر ذلك بانك انه لو لا بعثة الانبياء لم يكن من الجن والانس كمال على فقد انتخت الحكمة وعمت النعمة والله أعلم * (تكميل الاصل) * اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامة لا ستوائه مع الخلق في نوع البشرية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة وقالوا انها ترجع الى الخلق من الاخلاق الذميمة والتخلي بالاخلاق الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما يرجع الى اصطفاء عبديان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
 يوحى الى غير نفسه بالوحى فان امر مع ذلك بتبليغ الوحى كان رسولا كما قال تعالى يا ايها الرسول بلغ
 ما انزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد ميز الموحى عن الرسل عن الانبياء بان
 الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع والنبين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم كما
 قال تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسمى نبيا لاجباره عن الله تعالى فيكون من
 الانبياء اول رفعت فيكون من النبوة ولذلك قرئ مهموزا وغير مهموز وبالله التوفيق * (الاصل العاشر) *
 في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم (ان الله سبحانه وتعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم)
 الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان ارساله الى من يعقل من الجن والانس
 قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك التقي السبكي وصرح الامام الرازى في تفسير قوله تعالى ليكون
 للعالمين نذرا بعد دم دخول الملائكة في عوالم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم ان العلم بشيئ
 فرع تصور ذلك الشئ وتصور ذلك الشئ ان كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وان كان بحسب
 حقيقته وما هيته فيتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله
 المفهوم من سياق المصنف ولا بد لخصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور
 الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلا بد من الكلام على ما به يتعين شخص ذلك بالاستقراء من حيث
 نسبه ومولده ووفاته وزمانه واسماؤه المرجعية لشهرته وشمائله التي امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك
 فلا بد من ذكر ذلك على الايجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر القرافى في ذخيرته
 وأشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلاء يتعين ترجع الى
 العقائد لالى العمل فيجب البحث عن ذلك لتحصيل كمال المعتقد بذلك اما وجوده صلى الله عليه وسلم فعلوم
 بالضرورة تواتر عند أهل البرهان وكشفها عند أولى العيان فان الصوفى يقول العلم بوجوده صلى الله عليه
 وسلم من قبيل المحسوسات المرئية بالابصار بقطعة عند المقربين ونوما عند غيرهم وقد قال صلى الله عليه
 وسلم من رآنى فقد رآنى حقا فان الشيطان لا يخل بصورنى اذ معنى الحديث عند الاكثر ان من رآه نوما
 فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية بقطعة بل معنى كما نبه عليه علماء الحديث فانظروا وأما تعيينه
 فأما من حيث نسبه فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
 ابن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
 ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح وما فوق عدنان فمختلف
 فيه ولا خلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنيته صلى الله عليه وسلم
 أبو القاسم وهو الاشهر وأمه آمنة ابنة وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب وهما مجتمع مع أبيه في
 النسب وأما مولده صلى الله عليه وسلم اما من حيث المكان فهو مكة باجتماع في شعب أبي طالب وأما من
 حيث الزمان فيوم الاثنين لاثنتي عشرة خلت من شهر ربيع الاول وذلك بعد قدوم الفيل بشهر وقيل
 بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما ومات والده عنه صلى الله عليه وسلم وهو رجل وقيل ابن سبعة أشهر
 والاول الصحيح ومات أمه بالأبواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جدّه عبد المطلب وول رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ثمان سنين وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان مضي من شهر ربيع الاول سنة احدى وأربعين
 من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشرين سنة والاول أشهر وقدم
 المدينة يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشرين
 سنين وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضى الله عنها يوم نوبتها يوم
 الاثنين اول يوم من شهر ربيع الاول ودفن ليلة الاربعاء وأما صفته صلى الله عليه وسلم وشمائله الزكية

* (الاصل العاشر) * ان
 الله سبحانه قد ارسل محمدا
 صلى الله عليه وسلم

فليس بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا الاكدم ولا بالجعد القطط ولا بالسبط
كان رجل الشعر أزهر اللون مشرباً بحمرة في بياض كان وجهه القمر حسن العنق ضخيم الكراديس
أهدب الأشفار أدهج العينين حسن الشعر ضليع الفم حسن الأنف إذا مشى يتكفأ كأنما يخط من
صيب وإذا التفت التفت معاجل نظره إلى الأرض كأنه لجة لم تباع شحمة أذنيه صلى الله عليه وسلم
وأما أسمائه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفاً وقد ألف الحفاظ دحية في ضبطها كتاباً
سماه المستوفى فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفاً فقد روى مالك وغيره رفعه أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر وأنا الخاشع الذي
يحشرون الناس على قدمي وأنا العاقب ومن أسمائه في القرآن طه ويس والمذثر والمزمل وعبد الله
والرؤف والرحيم ومن أسمائه أيضاً القفي ونبي التوبة ونبي الملاحم والمتوكل صلى الله عليه وسلم تسليماً
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى ونعت قدانه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتماً للنبيين) وهذا ما
أجمع عليه أهل السنة وثبت بالكتاب والسنة فالكتاب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
والسنة فماروى وإني لخاتم النبيين وآدم مخجل بين الماء والطين وفي الصحيحين أن مثلي ومثلي الأنبياء
قبلي كمثل رجل بنى داراً فأكملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنة فصار يقال ما أحسنها لو تممت فأنا
اللبنة التي تم بها بناء الأنبياء ويروي أيضاً أني بعدى فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة بألفاظ
مختلفة والإجماع فقد اتفقت الأمة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث
وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما يعطيه ذوقه ويشير اليه وجده ويلوح بأن بعثته صلى الله عليه
وسلم جامعة لمعاني العلو بالظهور على ما هو فوق ذلك باحاطته بكلمة الكون أعلاه وأدناه وأوله
 وآخره وكان له حظ من نبوة كل نبي فكان نبوته الجامعة لخصوص أحوال الأنبياء بمنزلة الفطرة
الإنسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت احاطته بنبوته بظهور كل كلمة الأمر فلم يبق
وراءه أعلى فأنجمت طرفاً سلسلة النبوة والرسالة فكان خاتماً لأنبيائه بعده إذ لا مرقى وراء أمره وهذا هو
حقيقة الختم * (تنبيه) * يقال خاتم يفتح التاء ويكسرهما وقد قرئ بهما فالفتح بمعنى الختام والانتها
والمعنى أنه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء وإذا كان انتهاء النبيين كان
انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي ورفع الأعم يستلزم رفع الإخص والكسر بمعنى أنه ختمهم
أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجملة فيه انتهت النبوة والرسالة (و) أنه صلى الله عليه وسلم بعث
(ناسخاً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصائبين) أي رافعات تلك الأحكام ومزيلاتها ومبينات لانتهاء
أمد هاو أصل النسخ الإزالة واليهود والنصارى فرقان معروفان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا
عيسى عليهما السلام والصائبون قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال عند
منتصف النهار وإنما خص هؤلاء مع أن شريعته صلى الله عليه وسلم نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة
ذكرهم * (تنبيه) * من أكبر الجاحدين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد ورد فيهم أنهم
قوم بهت كافي الصحيح وهم فرقان الأولى امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض
أحكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استخالة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم
والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم أن موسى عليه السلام نص على أن شريعته لا تنسخ وأنه قال
تمسكوا بما أسبغت أبدأ الفرق الثانية العيسوية أتباع أبي عيسى الأصماني قالوا هو رسول لكن إلى العرب
خاصة وكذا قولهم أن عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضاً بعض النصارى
أما من زعم أحالة النسخ لما فيه من البداء فإن عني به أن الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافياً نذاً
محال على الله تعالى ولا نسلم أن النسخ مستلزم لذلك فإنه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت ما

خاتماً للنبيين وناسخاً لما
قبله من شرائع اليهود
والنصارى والصائبين

واطلاق مامنعه في وقت آخذ ذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن الغنى الى الفقر ومن الحياة الى الموت وعكس ذلك البراء واذا لم يدل شيء من ذلك على البداء فكذلك لا يدل تصرفه فيهم بالقول عليه ثم ان من المعلوم انه لا يمنع في الحكمة أن يأمر الحكيم مريضاً باستعمال الدواء في وقت ثم ينهه عنه في وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك في الحالين ان روعيت قاعدة الصلاح والترم في تصرفات الباري تعالى ذلك والا فآله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم نقول وقوع الحارق على وفق دعوى المتحدى مع العجز عن معارضته لا يتخلوا ما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولاً فان لم يدل وجب أن لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وان دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى عليه السلام وقد جاء بالنسخ فيثبت ثم من نص التوراة ان الله عز وجل قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة اني جاعل كل دابة مأكل لك ولزيتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة كثيراً منها وفي التوراة ان من شربة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرم ذلك وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ذلك وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحاً وقد حرم ذلك ولم يكن الاختان واجباً لدى الولادة وقد أوجبته وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما لقنه اهل البيت الراوندي ولو كان ذلك النقل حجة لا حجة به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتى غيروا صفته في التوراة ولو احتجوا به لنقل وحديث لم ينقل دل على انتفاؤه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من النصارى فاذا سلموا انه نبي فقد سلموا صدقه وقد أخذوا بعموم رسالته وانه مبعوث الى الاجر والاسود مع قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً وقد تحدى بمجزته جميع الانس والجن (وأيدته) الله سبحانه (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) معنى الآية العلامة على صدقه والمجززة هي الآية مع التحدى بها فكل مجزة آية لا العكس ثم المجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز فاستعير لظهوره ثم أسند مجازاً الى ما هو سبب للعجز ثم جعل اسمه فقيل مجزة والتاء فيه للنقل من الوصلية الى الاسمية كما في الحقيقة أو للمبالغة كما في العلامة وحقيقة المجزة أمر حارق للعادة مقرون بالتحدى موافق للدعوى سلم من المعارض على يد مدعى النبوة قولنا من يتناول الفعل كالتفجير الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم احراق النار وقيد امام الحرمين المجزة بفعل الله تعالى واليه مال المصنف كما سيأتي في سياقه قريباً وقد ورد عليه ما انهم لا تنصرف في الفعل بل كما انها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلاق الضرورة والداعي الى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو امالان لعدم المضاف عنده فعل رأت للقدرة واما لانه جعل المجزة كون النار برداً وسلاماً على ابراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لسكن هذه الاجوبة كلها بحسب المادة وقولنا حارق للعادة يخرج المعتاد اذا دلالة فيه لاتحاد نسبته فلا يدل وقولنا مقرون بالتحدى أى المجازاة والمغالبة لغة والمراد منه ربح الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة وبهذا القيد تخرج كرامات الاولياء لانه لا يتحدى بالسكنية أو لا يتحدى بها على دعوى النبوة والرسالة وان جاز للولى أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الارهاصات فلانها تكون قبل النبوة فلم تكن مقرونة بالتحدى اذا الارهاص احداث حارق في العادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أى كشيء الصادر واظلال الغمامة وتسليم الحجر معجزات على سبيل التشبيه والتغليب وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتي به موافقاً له في دعوى النبوة بحيث لا يقتضى تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أى في دعواه بأن يدعى أحد نقيض دعواه كما اذا ادعى أحد انه نبي وقارن دعواه حارق ثم ادعى آخر انه نبي وان ذلك المدعى أولاً ليس بنبي

وأيدته بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة

وقارن دعواه خارق. وقولنا على يد مدعى النبوة معناه أن يكون الخارق قائما بالنسبة كقيام يد موسى عليه السلام أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازما عليه وطالبا بآياه كأنقلاب العصا حية فخرج ما إذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الانبياء لنفسه وكذا يخرج ما إذا تقدم الخارق من المدعى ثم يدعى ويقول معجزتي ما ظهر في الزمن الماضي فإنه وإن كان خارقا إلا أنه لم يكن على يد مدعى النبوة في ذلك الزمن إذا الفرض أنه لم يدع نبوة وإذا علمت ذلك فأعرف أنه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة مقرونة بالمعجزة فهو رسول الله قطعاً ما الصغرى وهو أنه ادعى الرسالة فبالضرورة حسا للمعاصر وتواتر الغيرة وأما أن تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر ولغيره بالتواتر لفظاً ومعنى لغیره مما نقلته الآحاد وبالجملة فمعجزاته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائماً يشاهدها من كان وسبكون وذلك هو القرآن العظيم وغيره دائماً وهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أحوال أو مستقبل وهي لا تخصى عدة بالتحقيق أما القسم الأول الذي هو القرآن وأحد قسمي القسم الثاني الذي هو الغيوب القولية فسيند كرهما المصنف فيما بعد وبقي القسم الأول من القسم الثاني وهو الأفعال الخارقة للعادة فذلك أيضاً لا يخصى كثرة وقد فصلت في دلائل النبوة لكل من البهيقي وأبي نعيم لكن بعضها راها صا طهر قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقاً طهر بعد ها وهي تنقسم إلى أمور وثابتة في ذاته وأموور متعلقة بصفاته وأموور خارجة عنها راجعة إلى أفعاله فالأول كالنور الذي كان ينتقل في آبائه إلى أن ولد وكولادته محتونا مسرورا واضحا إحدى يديه على عينيه والآخرى على سترته وكذلك ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووسطه عند الوسط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكون جسمه شفافاً فلم يقع له ظل على الأرض ولم يمنع رائى الشمس مع حيلولة والثاني ما يرجع إلى صفاته وذلك ما استجمعه مما هو في الغاية القصوى وغاية الكمال في ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصاورة على مصاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغه النهاية في العلوم الالهية وتجهيد قواعد المصالح الدينية والدنيوية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعالة بن عباس بقوله اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فكان بحراً واماماً للمفسرين ودعاه على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلباً من كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقه حين لحقه فساخنت قوائم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانشقاق القمر) له فلقين وحمل الانشقاق كان بمكة وقيل بمكة قال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلقين أي شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فكان معجزة كما في شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس قاله العراقي قات وأخرجه أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو عوانة واسحق وعبد الرزاق والطبراني وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقي وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفي رواية عن أنس ان ذلك كان بعد سؤال المشركين وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذي بمكة ونحن بمكة وأخرجه البيهقي وعياض عن علي وحذيفة ومسلم والترمذي عن ابن عمر وأحمد والبيهقي عن جبير بن مطعم وقال ابن السبكي انه متواتر (تنبيه) * أنس وابن عباس رضي الله عنهما لم يحضرا الانشقاق لانه كان بمكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيره فممكن ان يكون شاهداً ذلك كذا في المواهب (غريبة) أكرم الله موسى عليه السلام بخلق البحر في الأرض وأكرم محمد صلى الله

كانشقاق القمر

عليه وسلم ففاق له القمر في السماء فانظر الى فرق ما بين السماء والارض كما في تفسير الرازي في سورة الكوثر (وتسبيح الحصى) قال العراقي اخرج البيهقي في دلائل النبوة من حديث أبي ذر وقال صالح بن أبي الاخضر ليس بالحافظ والمحفوظ رواية رجل من بني سليم لم يسم عن أبي ذر اه قات عبارة البيهقي في الدلائل كذا رواه صالح بن أبي الاخضر ولم يكن بالحافظ عن الزهري عن سويد بن يزيد بن يزيد السلمى عن أبي ذر والمحفوظ ما رواه شعيب عن أبي جزة عن الزهري قال وذكر الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم كبير السن اه قلت وهكذا اخرج محمد بن يحيى الذهلي في الزهريات قال اخبرنا أبو اليمان اخبرنا شعيب عن أبي جزة عن الزهري قال ذكر الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم كبير السن كان ممن أدرك أبا ذر بالبصرة عن أبي ذر قال هجرت يوما من الايام فاذا النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته فسألت عنه الخادم فاخبرني انه ببית عائشة فأتيته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأني أرى حينئذانه في وهن فسلمت عليه فرد علي السلام ثم قال ماجاء بك قالت الله ورسوله أعلم فأمرني ان أجلس فجلست الى جنبه لأسأله عن شيء الا وبت كره لي فكثرت غير كثير فجاء أبو بكر يمشي مسرعا فسلم فرد عليه السلام ثم قال ماجاء بك قال جاءني الله ورسوله فأشار بيده ان اجلس فجلس الى جوارب النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب أبي بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصيات سبع أو تسع أو ما قرب من ذلك فسبحن في يده حتى سمعن لهن حنين كحنين النحل في كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ناولهن أبا بكر وجاوزني فسبحن في كفه ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن ثم ناولهن عمر فسبحن في كفه ثم ناولهن عثمان فسبحن في كفه ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على الالسنه تسبيح الحصى في كفه صلى الله عليه وسلم اخرج البزار والطبراني في الاوسط وفي رواية الطبراني فسمع تسبيحهن من في الحلقة ثم دفعهن اليها فلم يسبحن مع أحد منا ثم ساق كلام البيهقي الذي أوردناه بتمامه ثم قال وليس لهذا الحديث الا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس

وتسبيح الحصى وانطاق
الجماء

* (فصل) * وأما تسبيح الطعام فقد اخرج البخاري من حديث ابن مسعود قال كنا كل مع النبي صلى الله عليه وسلم الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام وفي الشفاء عن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبي صلى الله عليه وسلم فأنا به جبريل يطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم فسبح وأقرأ الحافظ ابن حجر في الفتح فلو قال المصنف الطعام بدل الحصى لكونه ثابتا في الصحيح بخلاف حديث الحصى كان أحسن ولذا أسقطه في المسامرة وانما ذكر تسبيح الطعام وكان المصنف راى ما هو المشهور وعلى الالسنه * (تنبيه) * قال صاحب المواهب اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه واللفظ يوجد حقيقة ممن قام به اللفظ فيكون في غير من قام به مجازا فالطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها يتكلم باعتبار خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خرق العادة وفي قوله ونحن نسمع تسبيحه تصريح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه وذلك ببركته صلى الله عليه وسلم (وانطاق الجماء) كذا في سائر نسخ الكتاب وفي لمع الأدلة لشجته امام الحرمين ونطق الجماء والنطق ابراز الكلام بالصوت وانطقه جعله ناطقا والمصنف في كتاب المعارف الالهية تحقيق في النطق غريب أعرضنا عن ابراده هنا لعدم مناسبتة وغاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والانطاق وقد ذكرناهما والجماء تأنيث الاعجم من الجمجمة بالضم وهي اللبنة في اللسان وعدم الافصاح والمراد هنا الحيوانات ومنه الحديث الجماء جبار قال العراقي وأخرج أحمد والبيهقي باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في البعير الذي شكالى النبي صلى الله عليه وسلم أهله وقد ورد في كلام الضب والظبية والذئب والجرمة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل اه قلت

وسباق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا بينا نحن نسير مع النبي صلى الله عليه وسلم إذ مر بنا بعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرح جرحاً فوضع جراحه فوقه عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب البعير فقام فقال بعينه فقال بلى نهبه لك يا رسول الله وأنه لاهل بيت مالهم معيشة غيره فقال أما ذكرت هذا من أمره فإنه شكاً كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا إليه وروى الامام أحمد قصة أخرى بنحو ما تقدم من حديثه وسنده ضعيف وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الانصار فاذا جمل فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم حن فذرفت عيناه فأناه النبي صلى الله عليه وسلم فمسح ذفراته فسكر ثم قال من رب هذا الجمل فجاء فتي من الانصار فقال هذا الى يا رسول الله فقال ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله إياها فإنه شكاً الى انك تحببها وتذيبه وهو حديث صحيح ورواه أبو داود عن موسى بن اسمعيل عن مهدي بن ميمون وروى أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الانصار لهم جمل يسنون عليه وأنه استصعب عليهم فنعهم ظهره وإن الانصار جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أنه كان لنا جمل نسنى عليه وأنه استصعب علينا ومنعنا ظهره وقد عطش النخل والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صحابه قوموا فقاموا فدخل الحائط والجمل في ناحية فشى رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فقالت الانصار يا رسول الله قد صار مثل السكب السكب واننا نخاف عليك صولته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على منه بأس فلما نظر الجمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل نحوه حتى خر ساجداً بين يديه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناصيته أذلاً ما كان قط حتى أدخله في العمل فقال له اصحابه يا رسول الله هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فحق أحق أن تسجد لك فقال صلى الله عليه وسلم لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لامرأت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها وأما كلام الضب فحديثه مشهور ورواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف قال المزني لا يهضج اسناداً ولا متناوذاً كره القاضي عياض في الشفاء وقدرى من حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه إذ جاء عرابي من بني سليم قرصاً ضاباً جعله في كفه ليذهب به الى رحله فيشويه ويأكله فلما رأى الجماعة قال من هذا قالوا نبي الله فأخرج الضب من كفه وقال واللآلئ والعزى لا آمنت بك أويوم من هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ضب فأجابه بلسان يسمعه القوم جميعاً البيلك وسعديك يازين من وافي القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الأرض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رجنه وفي النار عقابه قال فمن اتا قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك فأسلم الاعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه وقبل أنه موضوع لكن معجزاته صلى الله عليه وسلم فيها ما هو بأبلغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعاً خصوصاً وقد رواه الأئمة فنهائيه الضعف لا الوضع وأما حديث الظبية فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الأئمة وذكره عياض في الشفاء ورواه أبو نعيم في الدلائل باسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محسن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه قالت يا رسول الله صا دني هذا الاعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلني حتى أذهب فأرضعهما وارجع الخ ورواه الطبراني بنحوه والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة وقال الحافظ بن كثير أنه لأصله وقال الحافظ السخاوي لكنه ورد في الجلة عدة أحاديث يقوى بعضها بعضها وردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد باسناد جيد وأخرجه أبو سعيد المسالبيني والبيهقي من حديث ابن عمر وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح والبغوي في شرح السنة وشعيب بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة

وألفاظ الكل مختلفة ورواه عياض في الشفاء وهي قصة أخرى ويلحق بذلك سجود الغنم له صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد الفقيه في دلائل النبوة بأسناد ضعيف وهو في الشفاء ومما يلحق بانطلاق الجماء كلام الجار بن حبيب الذي سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفوا وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبي منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم بخبره من حديث معاذ بن جبل وقد أورد ابن الجوزي في الموضوعات وفي معجزاته صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من كلام الجار وغيره (وما تفجر من بين أصابعه) الشريفة (من الماء) الطهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكررت منه صلى الله عليه وسلم هذه المعجزة في عدة مواضع في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم العقلي المستفاد من التواتر المعنوي ولم يسمع بمثله هذه المعجزة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث نبع من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبي ونقل ابن عبد البر عن المزني أنه قال هو أبلغ من المعجزة من نبعه من الحجر حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتفجرت منه المياه لأن خروج الماء من الحجرة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ وقد فات العراقي هذا الحديث فلم يذكره في تحريجه ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو ليسلى الانصاري وأبو رافع أما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء فوضع يده في ذلك الإناء فأمر الناس أن يتوضؤوا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضأوا من عند آخرهم وفي لفظ للجاري كانوا ثمانين رجلا وفي لفظه لجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فقائنا لأنس كم كنتم قال كاثلاثمائة ولفظ البيهقي قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى قباء فألقى من بعض بيوتهم بقدر صغير فادخل يده فربسه القدح فادخل أصابعه الأربعة ولم يستطع أن يدخل إبهامه ثم قال للقوم هلموا إلى الشراب قال أنس بصري ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدح حتى رويوا منه جميعا ولفظ ابن شاهين قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فقال المسلمون عطشنا دوابنا وابلنا فقال هل من فضلة ماء فجاء رجل في شئ فقالوا ها تروا حصة فصب الماء ثم وضع راحته في الماء قال فرأيتها تخرج عيوننا بين أصابعه قال فسقينا بالمالنا ودوابنا وتروونا فقال أكنفتم فقالوا نعم أكنفينا يا رسول الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان وأحمد والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين قال عطش الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال مالك فقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولا ما نشربه إلا ما بين يديك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت كم كنتم قالوا كاثمائة ألف لكفانا كذا خمس عشرة مائة وفي رواية الوليد بن عباد بن الصامت عنه في حديث مسلم الطويل في ذكر غزوة بواط قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا جابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله وأنه لم يجد الاقطرة في عزلاء شجيرة فألقى به النبي صلى الله عليه وسلم فغمزه وتسكاهم بشئ لا أدري ما هو وقال ناد بجفنة الركب فأثابت بها فوضوها بين يديه وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم بسط يده في الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فرأيت الماء يفور من بين أصابعه ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستسقاء فاستقوا حتى رويوا فقلت هل بقي من أحده حاجة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الجفنة وهي ملاءى ولفظ أحمد في مسنده اشكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه العطش فدعا بعض فصب فيه شيئا من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقى الناس فكنت أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفي لفظ من حديثه أيضا قال فوضع رسول الله

وما تفجر من بين أصابعه
من الماء

صلى الله عليه وسلم كفه في الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسبغوا الوضوء قال جابر بن عبد الله ابنتاني ببصري
 لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فإرفعها حتى توضع
 أجعون وفي لفظ له من طريق نبيح العنزي عنه جأ رجل باداة فيها شيء من ماء ليس في القوم ماء غيره
 فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قدح ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم انصرف وترك القدح قال فتراحم
 الناس على القدح فقال على رسلكم فوضع كفه في القدح ثم قال اسبغوا الوضوء قال فلقد رأيت العيون
 عيون الماء تخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقي كطامع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأصابنا عطش
 فجهشنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده في ترويض ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين
 أصابعه كأنه العيون قال خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفانا ولو كلمات ألف لكفانا قلت لجابر كم
 كنتم قال ألفا وخمس مائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخاري من طريق علقمة عنه ولفظه بينما
 نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من ماء
 فضل ماء فأتى بماء فصبه في إناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما
 حديث ابن عباس فأخرجه الدارمي وأبو نعيم بلفظ دعا النبي صلى الله عليه وسلم بلالاً فطلب الماء فقال
 لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شئ فأتاه بشئ فبسط كفيه فيه فأنبعث تحت يده عين فكان ابن
 مسعود يشرب وغيره يتوضأ وأما حديث أبي ليلى الانصاري فأخرجه الطبراني وأبو نعيم وأما حديث
 أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبي رافع عن
 أبيه عن جده * (تنبيه) * ظاهر الأحاديث المتقدمة أن الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلى
 رؤية الرائي وهو في نفس الامر للبركة الخاصة فيه يفور ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم في الإناء فبرأه الرائي
 نابعا من بين أصابعه وظاهر كلام القرطبي أنه ينبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع وبه صرح النووي
 في شرح مسلم ويؤيده قول جابر فرأيت الماء يخرج وفي رواية ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح
 وكلاهما مجزؤه صلى الله عليه وسلم وإنما فعل ذلك ولم يخرج من غير ملامسة ماء ولا وضع إناء تأدباً مع
 الله تعالى إذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وإيجادها من غير أصل (تكميل) ومن هذا القسم مما يذكره
 المصنف خروج الأصنام سجد البيلة ولادته وسقوط شرف أنوان كسرى وإطلال الغمام عليه وانقلاع
 الشجر ماشية إليه وحذين الجذع الذي كان يخطف إليه لما انتقل إلى المنبر عنه وتسليم الحجر والشجر عليه
 وظهور البركة في الماء القليل الذي حج فيه بعد ما نزلت البئر في الحديبية وشرب القوم والابل وكانوا
 ألفاً وأربعمائة وأكل اللحم الغفير من أقراص يأكلها إنسان واحد في قصة أبي طلحة وكانوا سبعين
 أو ثمانين رجلاً وفي قصة جابر وكانوا ألفاً وأخبار الشاة المشوية له بانها مسمومة وغير ذلك مما تضمنته
 الكتب المؤلفة في خصوص ذلك كالدلائل لكل من البيهقي وأبو نعيم وفي معاجم الطبراني وفي كل من
 الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك
 وهذا النوع أحد ما عقده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلاً والله أعلم * اكمل
 التكميل * الوارد من هذه الخوارق وإن كان أحاداً لا يفيد العلم فالقدز المشترك بينها وهو ظهور الخوارق
 على يده متواتر بلا شك فيفيد العلم قطعاً بحدوثها وشجاعة على فقول الامام أبي القاسم السهيلي في
 الروض أن بعض هذه الخوارق علامة للنبوّة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوّة
 ليس بمقبول فإنه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوّة انسحب عليه دعوى النبوّة من حين ابتدائها إلى أن
 توفاه الله تعالى فكانه في كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لا اقترانه بدعوى
 النبوّة حكماً وكأنه يقول في كل ساعة اني رسول الله وهذا دليل صدقي والله أعلم ثم شرع المصنف في
 بيان القسم الأول الذي هو بيان الامور الثابتة في ذاته وهي المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختصة بها

آية وإنما أخوه لكثرة ما فيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها) أي جارى بها وعارض وأصل التحدى طلب المباراة في الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان (مع كافة العرب) أي جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب (القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً وكان الشافعي رضي الله عنه لا يميزه (فإنهم) أي كافة العرب (مع تمييزهم بالفصاحة) أي الملكة التي يقتدر بها على التعبير عن المقصود مع الإبانة والظهور (والبلاغة) أي الملكة التي يقتدر بها على تأليف كلام بليغ والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافاً ثلاثة صواباً في موضع لغته وطبقاً للمعنى المقصود به وصدقاً في نفسه (تهدفوا) أي جعلوا أنفسهم هدفاً (لسبيه) أي أسره (ونهبه) أي غاربه (وقتلها) والفتك به (ولم يقدروا على معارضته) أي القرآن (بمثله) ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أي ثبت انصرافهم من المعارضة إلى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة بحيث بلغوا في ذلك إلى الغاية التي تمكن في الإنسان مع توفير دواعيهم عن رد دعوته وتم الكهم على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلاً وفرعوا إلى بذل مهجهم وتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسب ذرياتهم ولوقدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم ولو عارضوا لنقل قوتهم لما فيه من توفير الدواعي ونفي الموانع ولم يكن ذلك قطعاً (اذلم يكن من قدرة البشر الجع بين جزالة القرآن ونظمه) أشار بذلك إلى القول المرضي عنده في وجه الإعجاز تبعاً لشيخه أمام الحرمين أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة فيه مع الأسلوب في النظم المخالف لأساليب كلام العرب والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلّة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الأقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتعارفها في الدلالة على المعنى والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الأسلوب فالجزالة تقابلها الرككة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يهدف في كلامهم كون المقاطع على مثل ويعملون ويقطعون والمطالع على مثل يأبها الناس يأبها الرسل الحاققة ما لحاقه عم يتساءلون وهذا القول ارتضاه القاضي أبو بكر الباقلاني فلم يشترطوا فيه البلاغة وقيل إعجازه بسلامته من الاختلاف والتناقض وقيل باشماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الإعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر وإنما هي من مقدور خالق القوى والقدر كتحجده النفوس الانسانية الكاملة من نفوسها ما فصحاء العرب فبحسب سليقتهم وما فطر وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة واحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا مع ما فيه من أخبار الأولين) وروى بالمشركين في شطر آية كقوله عز وجل فكلوا من ثمره من حيث شئتم من أجل أن أوردنا ما في شطر هذه الآية مع لطيف نظمها من الأنبياء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولادافع ولا موانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مرئوب وقيل إعجازه بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختبار الشر يف المرتضى من الشيعة وقرره النظام فقال كانت العرب تقتدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم إعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين إعجازه أنه قديم غير مخلوق وقال قوم إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم ووجه ما اختاره المصنف وارتضاه تبعاً لشيخه الإمام والقاضي هو أنه عليه السلام لما تحداهم بأن يأتيوا بمثله ثم تنزل إلى عشر سور ثم إلى سورة والسورة مشتملة على الأمرين أعنى الجزالة والأسلوب وإنما يتحقق الاتيان بمثله عند الاتيان بمشتمل على الوصفين

ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فإنهم مع تمييزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسببه ونهبه وقتله وأخراجه كما أخبر الله عز وجل عنهم ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن اذ لم يكن في قدرة البشر الجع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من أخبار الأولين

معافان الشاعر المطلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعى الى المعارضة يمثلها فعروض بخطبة أو نثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم يكن الاضغى بذلك معارضاتها ولو اتى الشاعر بمثل وزن شعره عرياعن بلاغته وجزالته لم يكن معارضه قال الامام هذا ما ارتضاء القاضى واستقر عليه نظره وقال في تضاعيف كلامه ولوجعلت النظم بفردة مع افادة المعانى مجزأ لم يكن مبعدا قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يقدر كلام كذلك وفي هذا التقدير ابطال لقول من زعم ان أحدهما كاف في الإعجاز وأما من صار الى ان اعجازه بالصرف وانه كان مقدورا قبل البعث فقل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدى ولو كان لظهر وأما من قال اعجازه بكونه قديما فهو قول بقدم الحروف وهو باطل وأما من قال بان اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير مجزئ ثم نبه المصنف على أن من وجوه الإعجاز انبائه عن أخبار الاولين وتفصيل أحوالهم (مع كونه) صلى الله عليه وسلم (أميا غير ممارس للكتيب) بالتلفظ ولم يعان تعاما وانما نشأ بين ظهور العرب فلم يعهد له خرجان يتوقع في مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى الى ذلك بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون ثم شرع المصنف في ذكر القسم الثاني من القسم الثاني وهى الغيوب القولية فقال (والانباء) أى ومع ما شئت عليه القرآن من الاخبار (عن الغيب في أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين في الماضى فكقصصة موسى عليه السلام وقصة فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تفصيلها من غير سماع من أحد ولا تلق من بشر كما تقدم كتابه عليه قوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك (في الاستقبال) وهو من الكتاب ومن السنة فن الكتاب (كقوله تعالى) قل لن اجمعن الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لندخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين) على أنفسكم من الاعداء (مخافين رؤسكم ومقصرين) بعد تمام انفسك وكل ذلك وقع في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما وقع بعده (كقوله تعالى الم غلبت الروم) وهم بنو الاصفري (في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) على اختلاف القراء وقوله تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وقوله تعالى سيدعون الى قوم أولى بأس شديد قيل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر لقتال بنى حنيفة وقيل المراد دعاه عمر الى قتال فارس وأما من السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه تقاتل بعدى الناكسين والقاسطين المارقين ولعمري رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية وكقوله صلى الله عليه وسلم زويت الى الارض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيلها ملك أمتي ما زوى لي منها وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكأخبره به لأكسرى وقصروا والملكها وانفاق كنوزهما في سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد في صحاح الاحاديث ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته صلى الله عليه وسلم شرع في بيان وجه دالة المعجزات على الصدق فقال (ووجه دالة المعجزة على صدق الرسل) عليهم الصلاة والسلام (ان كل ما عجز عنه البشر) عن اتيان مثله (لم يكن الا فعلا لله تعالى) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرتون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كفى المواقف قلنا قد جرى المصنف تبعا لشيخه على ان كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لاعداء فعل منه سبحانه كان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى (مهما كان مقرونا بتحدى النبي) أى مهما جعلها الرسول دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فأوجده الله تعالى موافقا لقوله (نزل) ذلك الابتعاد على وفق ما قال (منزلة قوله صدقت) وهو صريح التصديق

مع كونه أميا غير ممارس للكتيب والانباء عن الغيب في أمور تحقق صدقه فيها في الاستقبال كقوله تعالى لندخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين مخلفين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد عليهم سيغلبون في بضع سنين ووجه دالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فمهما كان مقرونا بتحدى النبي صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة قوله صدقت

قال ابن التلمساني في شرح اللمع اختلف الاصوليون في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولى أو بلغ رسالتى والا فشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم قرروا الدلالة من وجهين أحدهما انها تدل عقلا قالوا لان خارق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والفدر على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثانى أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم نخل النخل ووجل الوجل بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال اختلفوا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها وضعية وهو ظاهر ما في الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر التجأ الى انها عادية تجريبية كالموقع له ذلك في البرهان وحاصل دعوى انها وضعية أن المعجزة ترجع الى القول والقول دلالة وضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الاستاذ وحاصله ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدى مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على ارادته لذلك قطعاه والصحيح وهو قول المحققين انها تجريبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها اه ثم أورد المصنف مثالا مشهورا في كتب القوم ضربوه لشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدي الملك) أى كتصديق القائم بين يدي ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رعيته انه رسول) ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (مهما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (فقسم على سر برك ثلاثا واقعد) أى افعل ذلك (على خلاف) عادتك في القيام والقعود (ففعل الملك ذلك) كما أشار له (حصل) قطعاه (للحاضرين) من الرعية (علم ضرورى) قطعى (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب في تصوير هذا المثل ففي غاية المرام لابن البيضاى ما نصه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور رجاعة وادعى انه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له ومقيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتباب وفي اللمع لامام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبي انها تنزل منزلة التصديق بالقول وتظهره من الشاهد أن يتصدى ملك للناس ويأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام وجل من أهل الجمع وقال انى رسول الملك البكم وقد ادعت الرسالة بمرأى منه ومسمع وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد اذا استدعت منه ذلك أيها الملك صدقتى وقم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقه له بمنزلة قوله صدقت وفي شرح الحاجبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام في مجلس ملك بحضور رجاعة وادعى انه رسول ذلك الملك بالحجة وقال حتى أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له وبحصل العلم بذلك للحاضرين لاحتمال ذلك وظاهر وكذا الامر في المعجزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكافين ويقول معنى آية صدقتى أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله ويسمع قوله والعلم بذلك لا بد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعاه صدقه بموافقة الله اياه حيث فعل ما ادعاه وفي الاعتماد للنسبى فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدقتى في دعواى في أن الله تعالى أرسلنى أن يفعل كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقه له في دعواه الرسالة فيكون ذلك

وذلك مثل القائم بين يدي
الملك المدعى على رعيته أنه
رسول الملك اليهم فانه مهما
قال للملك ان كنت صادقا
فقسم على سر برك ثلاثا
واقعد على خلاف عادتك
ففعل الملك ذلك حصل
للحاضرين علم ضرورى
بأن ذلك نازل منزلة قوله
صدقت

كقوله له عقيب دعواه صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب ونظيره ان الملك العظيم اذا اذن للناس بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسياق الملامع سواء ثم قال بعد قوله صدقت والناقض للعادة كما يكون فعلا غير معتاد يكون تعجيزا عن الفعل المعتاد كمنعز كزنا عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضا اه واقتصر ابن الهيثم في المسيرة على قوله ان كنت صادقا فبما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك الخ لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول المصنف كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سريرك ثلاثا واقعد الخ لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصويرا لاختلاف العادة * (تنبيه) * ولله الحمد على ما قرره أسئلة * الاول قالوا مدعى الرسالة مشاركا لنا في النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخوارق على وفق دعواه كيف يدل مع اننا شاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم والطلسمات واستسحار الروحانيات وخدمة الكواكب فهم يميز ما أتى به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها * الثاني سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلتم انه انما خلقه لتصديقه فظاهر انه ليس كذلك أما على أصول الاشعرى فلانهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الاغراض ولا يقبح منه شيء عندهم وأما على أصول المعتزلة فنقول لما قلتم انه لا غرض لله تعالى في خلق ذلك الا لتصديق وذلك لا يعرف بشرطه العلم بالعدم لاعداء العلم * الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للاضلال * الرابع انكم احتججتم بالخوارق وبم يعلم ان الذي أتى به هذا المدعى خارق واعلمه معتاد في قطر آخر أو يكون عادة متطاولة أو يكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل * الخامس ادعيتم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه بما يدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان ما لكم الى دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم مرادكم * السادس انكم ادعيتم الضرورة ثم قسمتم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه * السابع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتوه فان العلم فيه استند الى قضايا حسية مشاهدة فاننا نشاهد الملك في الصورة المذكورة ونشاهد قيامه وتعوده بخلاف مسئلتكم فان الفاعل غائب عنا وذلك ينافي قرائن الاحوال والجواب ان نقول قولكم في السؤال الاول قلتم ان الخوارق يتوصل اليها بسبب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ما هو الغالب على أهل عصره ليكون معجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التي تلتف ما صنعوا واعترف أهل الصناعة وهم ألوف ان ذلك لا يتوصل اليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين ومعجز أهل الصناعة واعترفهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآية فيهم او كذلك لما غلب في زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته احياء الموتى وبراء الالكه والابرص مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير بمعجزهم عن ذلك واعترفهم دليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آياته قلنا انما ركوب بردا وسلاما على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتي أحد بمثلهما كانت معجزته من ذلك الجنس فججز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على انه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات قولهم في السؤال الثاني لم قلتم ان الله تعالى انما خالق ذلك للتصديق قلنا لما قررناه من الوجهين العقلي والعادي قولهم في السؤال الثالث من مذهبكم ان الله تعالى يضل من يشاء قلنا نعم قولهم يجوزواخلق المجردة على يد الكاذب قلنا من يرى المجردة تدل عقلا فلا يجوز ذلك لما فيه من قلب الدلائل شبهة والعلم جهلا والله يضل من يشاء ولكن لا بالدليل لما فيه من قلب الاجناس وقلب الاحمال ومن زعم ان دلالة عادية جواز ذلك ولا يمكن علم عدم وقوعه باستمرار العادات كما تعلم ان الجبل في وقتنا لم ينقلب ذهبا البرزوا وان كان ذلك جازا في قدرة الله تعالى وكذلك تجزم بأن كل انسان نشاهده من أبوين وان جاز في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقا من غير أبوين كما قدم وعيسى عليه السلام وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور قولهم في السؤال الرابع بم علمتم ان ما أتى به خارق ولعله معتاد في قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة قلنا كل عاقل يعلم ان احياء الموتى وقلب العصا نعبانا واخراج ناقة من بحرة صماء ليس بمعتاد وقولهم لعله ابتداء عادة قلنا التحدي وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك انه دام أو لم يدم ثم هو لا يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التي أتت بها الانبياء وقد مضت ولم يعد مثلها قولهم في السؤال الخامس ادعيتم الضرورة آخرافها ادعيتوها أولا قلنا كل دليل لا بد أن ينتهي الى الضرورة ولا يمكن دعواها أولا ثم نحن انما قلنا ان التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة ومن الدلالة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظرا قولهم في السؤال السادس انكم ادعيتم الضرورة في وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد قلنا لم نقس وانما ضربناه مثلا قولهم في السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب انما شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نفرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه أفعال نعلم انها لا تصدر الا منه ويستوى حينئذ المثالان والله أعلم واذ قد علمت ما تقدم فاعلم انه اذا ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم لانه صادق في مقاليته ونبوتهم من جلته وما أخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب أصول الدين ولذا أعقب المصنف وقال

(الركن الرابع في السمعيات)

أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه) من أمور الغيب جلا وتفصيلا فان كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وان كان لم يعلم تفصيله وجب أن يؤمن به جسلة ونكل تأويله الى الله ورسوله ومن اختصه الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبي شريف وأما الامامة وما يتعلق بها فانه ليس من العقائد الاصلية بل من الممنهات لانها من الفروع المتعاقبة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما انظم في تلك العقائد تأسيها بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مجتهد الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقادات الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا ترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك هكذا انظمت في سلك العقائد (و) هذا الركن أيضا (مداره) أيضا (على عشرة أصول) * (الاصل الاول في الحشر والنشر) * هو احياء الخلق بعد موتهم وسوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة أو النار (وقد ورد بهما الشرع) يشير الى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة دفاة الحديث ومن حديث أبي هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق ولا ين ماجه من حديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم افتناني بيت المقدس قال أرض المحشر والمنشر الحديث واسناده جيد (وهو حق) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في

(الركن الرابع في السمعيات)
 الله عليه وسلم فيما أخبر عنه
 ومداره على عشرة أصول)*
 (الاصل الاول) الحشر
 والنشر وقد ورد بهما
 الشرع وهو حق والتصديق
 بهما واجب

شريعتنا في أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة (لأنه في العقل ممكن) أشار به إلى دليل الجواز والامكان
 أما الجواز فانه ضروري عند العقلاء جميعا وأما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعا
 ولا غيره إذا الأصل عدم الغير ومن ادعاه فعله به وكل ما كان كذلك فهو جائز يمكن وأيضا المعدوم الممكن
 قابل للوجود ضرورة فالوجود الأول حاصل في الابتداء ان أفاده في زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو
 شأن سائر القوابل من تحصيل ملكة قبول الانصاف لأجل حصول المناسبة بالقول فقد صارت قابلية
 للوجود ثانياً أقرب واعادته على الفاعل أهون ويمكن أن يكون إلى هذه الإشارة بقوله تعالى وهو الذي
 يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فاعلم بالضرورة انه لا ينقص عما
 هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الاوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة
 في (معناه) فقبل هو (الاعادة بعد الافناء) أي الإيجاد بعد الاعدام وقيل هو الجمع بعد تفرق الاجزاء
 وعلى الأول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحقاق من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الأول والثاني
 (مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء) أي ان المعاد مثل المبدأ بل هو عينه لان الكلام في اعادة المعدوم
 ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقت ممنوعاً في وقت للقطع بأنه لا أثر للاوقات فيها هو بالذات وتوقف امام
 الحرمين حيث قال يجوز عقلاً ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد
 هيئتها ولم يبدل قاطع سمعي على تعيين أحد هما ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد
 تركيبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد والله أعلم قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه
 والحق ان الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها الا بعضها منها منصوصا عليه في الحديث الصحيح
 وهو حبب الذنب فيمارواه البخاري ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية ومن صرح بذلك
 المصنف نفسه أي الغزالي في الاقتصاد حيث قال فان قيل فما تقولون أن تعدم الجواهر والاعراض ثم تعاد ان
 جميعاً وتعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل
 قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية اه ثم قال ابن الهمام والحق في المسئلة
 بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الاجزاء الا الوجه
 فانه انما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لان خلافه ممكن لشمول القدرة الالهية لكل
 الممكنات وكل منها أمر ممكن اما الممكنات تأليف ما تفرق فظاهر كبر وأما امكان اعادة ما انعدم فلان الاعادة
 احداث كالابداع الأول وغايته طريان العدم على المبدع أو لا لا تغييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة
 بإيجاده من عدمه الطارئ ومعنى الاعادة الموجود ثانياً هو الموجود الأول بل هو بعدها عينه لا مثله
 لان وجود عينه أولاً انما كان على وفق تعلق العلم بوجوده والغرض ان الموجودات بعد طريان العدم
 عليها ثابتة في العلم متعلقة في الازل بإيجادها الوقت وجودها اه والدليل على جواز الاعادة ما أشار إليه
 نصوص الكتاب وفوق الخطاب من نسبة الاعادة بالنشأة الاولى اذا جاز على الشيء جاز على مثله (قال
 الله تعالى) وضرب لنا مثلاً وننسئ خلقه (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)
 وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعي الأمرين أحدهما
 امكان المعاد في نفسه وامكان الممكنات لنفسها أو لازم لنفسها ولازم النفس لا يفارق والالزم التسلسل
 والثاني عموم العلم والقدرة والارادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية
 المذكورة فهي مع إيجازها قد دللت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبهة المنكرين اما وجه الدلالة
 فقوله ونسئ خلقه وقوله قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وأما شبهة الخصوم فنهاستبعادهم احياءها بعد
 اختلاطها ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضاً انهم اذا صارت تراباً فقد تغير طبعها عن
 طبع الحياة إلى الضد فقطع هذا الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ومن شبههم قول

لأنه في العقل ممكن ومعناه
 الاعادة بعد الافناء وذلك
 مقدور لله تعالى كابتداء
 الانشاء قال الله تعالى قال
 من يحيي العظام وهي رميم
 قل يحييها الذي أنشأها
 أول مرة فاستدل بالابتداء
 على الاعادة

الفلاسفة ان المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم (وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أي إيجاد من عدم لم يسبقه وجود (فهو ممكن كابتداء الأول) وليس ممتنع لذاته ولا لشي من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون مكافؤا للمطلوب وقد تقدم وقد شهد قواطع بالحشر والنشر والانبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل في نحو ستمائة موضع * (تنبيه) قال شارح الحاجبية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر الى آخره لا الاجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينبو بها البدن زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصانا والى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وبه سدا يندفع ما قبل لو أكل انسان انسانا فاما أن يعادا معا أولا والكل باطل اما لاحتاله أو مخالفته اجتماعكم من أن جميع بني آدم يعادون فيقال المعاد من الاكل والمأكول هو أجزاءه الاصلية وأما ما زاد على ذلك هو أصل في غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل محفوظ عليه أصله فخرجه ورده اليه الذي يخرج الخبء في السموات والارض ويعلم ما يخفون وما يعلنون لا يقال الاجزاء الاصلية لا يبق مقدارها بمقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان المعلوم قطعا بالاجتماع هو انه لا بد أن تكون الاعادة على الهيئة التي فارق عليها الانسان الدنيا لانا نقول الاجزاء هي المعادة لكن القادر المختار كما انه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشيء مع الشيء شيء غيره مع شيء آخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه السكان يوم الفراق بل هو مثله لا بعينه مع ان الاجماع على اعادة العين قلنا هو مثله من حيث المقدار بعينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالعينية اذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان المفارق بل مثله لما ثبت ان الكافر يكون ممرسه في النار كبطل أحدوان المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح وبهذا التحقيق صرح ما يوجد من اطلاق بعض أهل السنة كحجة الاسلام والعز بن عبد السلام من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن عينها هو البدن المركب من الاجزاء الاصلية الباقية من أول تعلق الروح الى انفصالها في الدنيا والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء المضافة عليه الاختراعية فلا تعارض اه قلت هذه المسئلة اختلف فيها بين أهل السنة قبل ان الحشر جسماني فقط وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد في الورد فالمعاد كل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم وعليه أكثر المتكلمين ودليلهم قوله تعالى فادخلني في عبادي والتجدينا فيه وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه أرواح الشهداء في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي الى تلك القناديل وقيل روحاني جسماني بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل يتعاقب به تعلق التدبير والتصرف لا تنفي ببناء البدن ترجع الى البدن لتعلقها به والى هذا القول مال أبو منصور الماتريدي وحجة الاسلام والراغب وأبو زيد الدبوسي والحلي وكثير من الصوفية والشعة ولهم أيضا طواهر متسكوا بها والمسئلة طنية لا قاطع فيها وقال شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الادهام ووقع في السنة العوام انه يذكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد

وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول

نعم بما قيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان . معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المنفردة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه اهـ وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلًا بان المعاد مثل الاول وأورد نصا من الاقتصاد له ما يدل على انه يقول بان المعاد عين الاول ورد فيه على الفلاسفة قولهم بقاء النفس التي هي غير متغيرة فليتنامل في ذلك ليميز معتقده عن معتقد الفلاسفة * (فصل) * وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة اذ الادلة السمعية متعارضة وهو لا يخرج عن أدلة السمع خصوصا في هذه المسئلة وأما الصوفي فيقول لاشك ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير أو وسيلة اليه ونيل ذلك لذو كمال وشر أو وسيلة اليه ونيل ذلك الم وكل منها غير متناه اذ مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خالق الانسان على هيئته بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق بهم بالحصل كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات وصور الممكنات التي لا تنهاى لا يمكن حصولها دفعة يقتضى حصول ما لا ينهاى في الوجود دفعة ولا في زمان متناه والازم حصول ما لا ينهاى فيما ينهاى وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الانساني قطعاعلا باستعداده ولانه لو لم يحصل فاما أن يكون لان ذلك الحصول متمتع وهذا باطل والا انقلب الممكن محالا وتحتن نقطع بإمكان ذلك واما لعدم تمكين الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضا محال لما تقرر من انه تعالى على كل شيء قدير وان مقدوراته لا تنهاى واما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضا باطل لان القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية لان ما يتوقف عليه الكمالات كمال وهو موقوف على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان فجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعاعا أن هذا التركيب البدني السكاني في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لان جهة انقضاء المدة ولا من جهة المزاحم المضاد فاقضت الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحقق القواطع السمعية أن لا يكون ذلك الامع تركيب آخر أبدى مناسب لتحصيل تلك الكمالات الابدية في زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الابدان على الصورة الآدمية الاولى في الازمان المسماة بالدار الآخرة أخرى ثم جعلت الدنيا مزية لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما لاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته وانما كان كل من العلم والجهل يعطى ذلك لان نور المعرفة اذا حصل أفاد تنوير جملة الانسان وظلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفرق فالحال ممكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملا على كل من ذلك وبينان ذلك بطول والله الهادي (الاصل الثاني سؤال منكر ونكير) وهما كما تقدم شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما الى أقدامهما كلامهما كالرعد القاصف وأعنيهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد قال الامام أبو منصور البغدادي انما سمي الملك منكرا لان الكافر ينكره اذا رآه وسمى الآخر نكيرا لانه هو الذي ينكر على الكافر فاعله وقد أنكرهما السكبي من المعتزلة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أي بالسؤال وفي بعض النسخ بهما أي بالمنكر والنكير (الاخبار) الصحيحة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره أو يختص بمن يغاب عليه منكر من عمله أو نكير من قلبه والاوّل عليه جمهور العلماء والثاني قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحراني أما الاخبار فأنخرج الترمذي وصححه وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه اذا قبر الميت أو قال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان

* (الاصل الثاني) * سؤال منكر ونكير وقد وردت به الاخبار فيجب التصديق به

يقال لاحدهما المنكر والآخر الذكير الحديث وفي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه أن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وأنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه الحديث وفي رواية البيهقي أتاه منكر ومنكر وغيرهما من الاخبار التي صحت أخرجهما أصحاب السنن والمسند ما بين مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لأنه ممكن) أي هو من مجوزات العقول والله تعالى مقتدر على احياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما حوزة العقل وشهده به السمع لزم الحكم بقوله وذهب الجهمية والخوارج أن احياء الاموات لا يكون الا في القيامة وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ومنكر والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي والكعبي وعامة المعتزلة والتجارية وقال ضرار المنكر هو العمل السيئ ومنكر هو الفكر من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا ان ذلك يقتضي إعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله (اذ ليس يستدعي ذلك الا إعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذي به فهم الخطاب) ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أي احياء جزء يفهم الخطاب ويحجب (ممكن في نفسه) مقدور وأمر البرزخ لا تقاس بأمر الدنيا ثم شرع المصنف في الرد على منكري السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال لله) تقرير السؤال ان اللذة والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا نبية اذ هي قد فسدت وبطل المزاج وان الميت نراه ساكناً لا يسمع سؤالنا اذا سألناه ومنهم من يحرق فيصير رماداً وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد خلاف المعتاد وهو لا ينبغي الامكان فان ذلك ممكن اذ لا يشترط في الحياة السمة ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأق به الادراك ولا يمنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك (فان النائم ساكن بظاهره و) هو مع ذلك (يدرك بباطنه من الاستلام) واللذات ما يحس بتأثيره عند التنبيه كالم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج منى من جعاع رآه في منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده) الحال ان (من حوله) من الصحابة أو من هو مزاجه في مكانه كعائشة رضي الله تعالى عنها اذ كانت معه بفراش واحد (لا يسمعون ولا يرونه) وقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً عائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى ما لا أرى قال العراقي وهذا هو الاغلب والا فقدر أي جبريل جماعة من الصحابة منهم عروابه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اه وهذا الذي ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأى لم يشاهد وانما قلناه لان الادراك والاسماع يخلق الله تعالى وقد قال الله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أي لبعض الناس (السمع والرؤية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره * (تنبيهه) * والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يستأبون في قبورهم لعلوم مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى والعصمهم وكذلك الشهداء كافي صحيح مسلم وسنن النسائي وكذلك اطفال المؤمنين لانهم مؤمنون غير مكافين واختاف في سؤال اطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعلمه ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم الى الله تعالى لان معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالامسالك عن الكلام في حكم الاطفال في الآخرة مطلقاً عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان اطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما

لانه ممكن اذ ليس يستدعي
الاعادة الحياة الى جزء من
الاجزاء الذي به فهم الخطاب
وذلك ممكن في نفسه ولا
يدفع ذلك ما يشاهد من
سكون أجزاء الميت وعدم
سماعنا للسؤال له فان النائم
ساكن بظاهره ويدرك
بباطنه من الاستلام
واللذات ما يحس بتأثيره
عند التنبيه وقد كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم
يسمع كلام جبرائيل عليه
السلام ويشاهده ومن
حوله لا يسمعون ولا يرونه
ولا يحيطون بشئ من علمه
الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه

كانوا عاملين وقد حكى الامام النورى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوقف والثالث
الذى صححه انهم في الجنة حديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة
المعراج في الجنة وقوله اولاد الناس وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا تطيل بذكرها وبالله
التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشرع به) قرآنًا وسنة وأجمع عليه قبل
ظهور البدع علماء الامة (قال الله تعالى) في آل فرعون وحاق بالفرعون سوء العذاب (النار يعرضون
عليها غدقًا وعشيًا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال في قوم نوح مما
خطبوا عليهم أغرقوا فادخلوا نارًا والفاء للتعقيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخرجه البخارى ومسلم من حديث عائشة وأبي
هريرة رضى الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة رفعتهم انكم تفتنون أو تعذبون في قبوركم وعند
مسلم ان هذه الامة تنبلى في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع
منه ثم أقبل النبي صلى الله عليه وسلم بوجهه عليه فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر وأما استعاذة السلف
الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من راجع الخلية ظفر بمجموع المقصود وكذلك ورد في نعيم
القبر من الكتاب والسنة ما يصح بثبوته ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه
وامتلاؤه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على
الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجب التصديق به) لانه من مجوزات العقول وشهد به السمع فلزم
الحكم بقوله ثم شرع في الرد على المنتكرين وهم ضار بن عمرو وبشر المريسي وجاعة من المعتزلة فقال
(ولا يمنع من التصديق به) والامعان بشبوته (تفرق أجزاء الميت في بطون السباع) في البر والسمك
في البحر (وحواصل الطيور) وأقاصي الخنوم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك
وان كان في بطون السباع وقصور البحار وغاية ما في الباب أن يكون بطان السبع ونحوه قبالة (فان
المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الإدراك اليها) ومن سلم
اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى في الشيطان انه
برأكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرك أحوال
من السرور والغم من نفسه ونحن لانشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات
والله أعلم * (تنبيه) * وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة تردد
كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح فقالوا لا تلازم بين الروح والحياة الا في العادة ومن الحنفية
القائلين بالمعاد الجسماني من قال بانه توضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا
بترابه فيشألم الروح والتراب جميعا فيجعل منها أن يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانيته ولا يخفى ان مراده
بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا يجعلها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية
بل التفويض الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف في أول العقيدة تحديده
فقال ذو الكفتين واللسان وصفته في العظم انه مثل طباق السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرته
الله تعالى والصبح يومئذ مشاقيل الذر والخردل تحقيق اتمام العدل وتطرح صحائف الحسنات في صورة
حسنة في كفة النور فينقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى وتطرح صحائف السيئات في
صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعديل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه الكلمات وما يتعلق
بها فأغنانا عن ذكره ثانياً والمقصود هنا بيان انه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب
التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري
اختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أو لكل عمل ميزانا فيكون الجمع

* (الاصل الثالث) *

عذاب القبر وقد ورد
الشرع به قال الله تعالى
النار يعرضون عليها
نجدًا وعشيًا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون
أشد العذاب واشتهر عن
رسول الله صلى الله عليه
وسلم والسلف الصالح
الاستعاذة من عذاب القبر
وهو ممكن فيجب التصديق
به ولا يمنع من التصديق به
تفرق أجزاء الميت في
بطون السباع وحواصل
الطيور فان المدرك لالم
العذاب من الحيوان
أجزاء مخصوصة يقدر الله
تعالى على إعادة الإدراك
اليها * (الاصل الرابع) *
الميزان وهو حق قال الله
تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة

حقيقة أوليس هناك الميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الأشخاص (وقال تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع أنه لم يرسل اليهم الا واحد والذي يترجح أنه ميزان واحد ولا يشكل بكثرة من يوزن عمله لان أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وان كان مفردا وهي جمع لانه مصدر قال الطيبي في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لانه كقولك عدل رضا وقال الزجاج المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أي لأجل القسط واللام في قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أي لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى في كذا جزم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

توهمت آيات لها فعرفتها * لستة أعوام وذا العام سابع

وذ كر حنبل بن اسحق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل انه قال ردا على من أنكر الميزان ما معناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذ كر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد على النبي صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل اه ومثله قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الأول وقال الزجاج أجبع أهل السنة على الايمان بالميزان وان أعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان وتعمل بالاعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل نفا الفوا الكتاب والسنة لان الله تعالى أخبرانه يضع الموازين القسط لوزن الاعمال لتري العباد أعمالهم مثله ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الاعراض يستحيل وزنها اذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الاعراض أجساما فيزنها اه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأسند الطبري من طريق ابن أبي نجيج عن مجاهد في قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يحرر الوزن كذلك يحرر الحق ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والراجح ما ذهب اليه الجمهور وقال الطيبي انما توزن الصحف وأما الاعمال فانها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الاعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبي ان الذي يوزن الصحف التي يكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال توزن صحائف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة اه والصحيح أن الاعمال هي التي توزن وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفي حديث جابر رفعه توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسيئاته قال أولئك أصحاب الاعراف أخرجه خزيمة في فوائده وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرى وهنا الى أن الموزون صحائف الاعمال وتبعه ابن الهمام في المسامرة مشيرا الى وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال (ان الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا) وفي

وقال تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية ووجهه أن الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا

المسايرة نقلا وعبارة المصنف في الاقتصاد خالق الله في كفتها ميلا (بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى) وعبارة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات في نص المصنف في الاقتصاد تصرح بأن الذي يتخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصيغة هذا اعتراض ابن أبي شريف على شيخه وهو غير متجه عند القائل (قتصير مقادير أعمال العباد معلومة) بمثلة (للعباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدين وعبارة المصنف في الاقتصاد فان قيل أي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال به ذلك مانصه ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه يجزي بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللطف وقد نلخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الاعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب السكال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء * (فائدة) * روى اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام * (الاصل الخامس الصراط) * وهو ثابت على حسب ما نطق به الحديث (وهو جسر ممدود على متن جهنم) يرد الاقرون والاخرون فاذا تكاملوا عليه قيل وقفوهم انهم مسئولون أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه وتضرب الصراط بين طهراني جهنم ولهما من حديث أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أدق من الشعر وأحد من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد بلفظ بلغني انه أدق من الشعر وأحد من السيف ورفعه أحمد من حديث عائشة والبيهقي في الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفي البعث من رواية عبيد بن عمير مرسل ومن قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفي آخر الحديث ما يدل على انه مرفوع قاله العراقي وقول أبي سعيد بلغني له حكم المرفوع اذ مثله لا يقال من قبل الرأي وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني أيضا بلفظ وضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض ممرلة وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه بوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه ووضع الصراط مثل حد الموصي وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا عبور الخلائق على ما هذه صفة غير ممكن وجعلوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل ياباهما (قال الله تعالى) في كتابه العزيز يتخطا بها الملائكة أحشروا الذين ظلوا من الجحيم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه وجاء وصفه في الحديث وعلى جنبه خطاطيف وكلايب وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إذا طويت السموات وبدلت الأرض غير الأرض فأين الخلق يومئذ فقال على جسر جهنم قال القاضي في الهداية قال ساف الأمة الصراط صراطان صراط الدين والثاني جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبي الهذيل وابن المعتز انهما قالوا يجوز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعا واختلف القول من الجبائي وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى وقالوا على القول بآبائنا وإيجاب آثابه المؤمنين ان المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الألم ومن أوجب تأويله قال ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجاب امام الحرمين بأنه لا مانع منه عقلا وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال (وهذا ممكن) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورد الخلائق آياه أمر ممكن وورد على وجه الصحة ورده ضلالة (فيجب التصديق به) ثم أشار بالزود على المعتزلة في قولهم كيف يمكن المرور على ما هذه صفة بقوله (فان القادر على أن يطير الطير في الهواء ولا يتخلق في ذاته هو بالأسفل ولا في الهواء سبحانه قادر على أن يتخلق للانسان قدرة المشي في الهواء ولا يتخلق في ذاته هو بالأسفل ولا في الهواء انخرقا وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا كما ورد في الصحيحين ان رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر

بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب * (الاصل الخامس) * الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة وفي الصحيحين فيم المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجويد الخيل والركاب ففناج مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم * (تنبيه) * ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم نجبي الذين اتقوا فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أي يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول وأسندوه إلى جابر رفعه أخرجه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في السكتي والبيهقي * (فضل) * لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره في عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظأ بعدها أبدا وجاء ذكره في الأخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أبوابه يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كما ذهب إليه المصنف وفي الحديث الذي يروى أن الصحابة قالوا أين نطأ بك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان فإن لم تجدوني فعلى الحوض يلوح على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم * (الاصول السادس) * (إن الجنة والنار) حقان ممكنتان لأنه أمر ضروري من جهة العقل واقعتان لما دل به السمع وهو ضروري من الدين إذا الكتاب والسنة وآثار الأمة مملوءة بذلك ولا يتوقف فيه إلا كافر وانهما (مخلوقتان) لا تنافق على ذلك أهل السنة والجماعة عملا بالقرآن وما ورد في ذلك من الآثار ووافقتنا في ذلك بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسن النصري وبشر بن المعتمر وقال بعضهم كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين إنما يخلقتان يوم القيامة قالوا الآن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالهوائ والدليل على وجودهما الآن (قال) الله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين) وفي النار أعدت للكافرين في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن (فقوله تعالى أعدت دليل على أنهما مخلوقتان) الآن (فوجب أجراؤه على الظاهر إذا استحال فيهما) وكون الشيء مهيا ومعدا غيره فرع وجوده وكذا قصة آدم وحواء أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما إلى أن قال وطعنا بخصفان عليهما من ورق الجنة وحل مثله على بستان من بساتين الدنيا كإزعجه بعض المعتزلة يشبهه التلاعب أو العناد إذا التبادر من لفظة الجنة باللام العهدية في إطلاق الشارع ليس إلا الجنة الموجودة في السنة وطواهر كثيرة من الكتاب والسنة نصيرها قطعية باعتبار دلالة مجموعها وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن شبه المعتزلة قالوا لو خلقنا الهالك لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل للاجتماع على دواهما والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمع بين الأدلة (ولا يقال) من طرف المعتزلة (لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء) لأنه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب أن نفى الفائدة في خلق الجنة الآن ممنوع إذ هي دار نعيم أسكنها تعالى من بوحده ويسجده بلا فقرة من الحور والولدان والطير وقد روى الترمذي والبيهقي من حديث علي رفعه أن في الجنة مجتمعها الحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها يلقن نحن الخالدات فلانبيد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى ومن هذا ذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن الحور العين لا يمتن بها وأنهن فممن استثنى الله بقوله فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء فهذه فائدة ترجع إلى غيره على أن نفى الفائدة في تعقل الزاعم لا ينفي وجود الحكمة في نفس الأمروان لم يحط بها علما (لأن الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) ثم اختلف العلماء في محلها والاكثر على أن الجنة فوق السموات عملا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام في وصف جنة الفردوس سقها عرش الرحمن وعلى أن النار تحت الأرض وهذا لم يرد فيه نص من مزيج وانما هي طواهر والحق في ذلك تفويض العلم إلى الله

* (الاصول السادس) *
 أن الجنة والنار مخلوقتان
 قال الله تعالى وسارعوا إلى
 مغفرة من ربكم وجنة
 عرضها السموات والأرض
 أعدت للمتقين فقوله
 تعالى أعدت دليل على أنهما
 مخلوقتان فجاء أجراؤه على
 الظاهر إذا استحال فيهما
 ولا يقال لا فائدة في خلقهما
 قبل يوم الجزاء لأن الله
 تعالى لا يسئل عما يفعل
 وهم يسئلون

وبالله التوفيق * (الاصل السابع) * في الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذوالامامة لزم بيانها وهي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سمعنا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالسجعي وأبي الحسين عقلا وسمعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة تخالف فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى الآن الامامية أو جبرها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أو جبرها عليه ليكون معرفته وصالحاته واذا علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجتماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي) بن أبي طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضي الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) نصا جليا الامازم بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبي بكر نصا جليا وعزى الى الحسن البصري انه نص على امامته نصا خفيا أخذوه من تقديمه اياه في امامة الصلاة والى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة علي بعده نصا جليا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هي بعده بأعلام الله تعالى اياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذا علمها فاما أن يعلمها أمر واقع عاموافقا للحق في نفس الامر ومخالفه وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لبأخ صلى الله عليه وسلم في تبليغه بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير (ولو كان لكان أولى بالظهور من نصبه أحد الولاة والامراء على الجنود في البلاد) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان (ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا) مع ان أمر الامامة من أهم الامور العالية لما يتعلق به المصالح الدينية والدينية لان نظام أمر المعاش والمعاد (واذا ظهر) النص على امامة أحد (فكيف اندرس) وخفي أمره (حتى لم ينقل اليها) فلا نص لاتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لامامة علي بعده صلى الله عليه وسلم على ما زعمته الشيعة على التعيين ولزم بطلان ما نقلوه من الاكاذيب وسؤدوا به أوراقتهم نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي أنت خليفتي من بعدي وكثير مما اختلقوه نحو سلوا على علي بامرة المؤمنين وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له أنت أخي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه السيد في شرح المواقف والوجه فتحها كجرا والبراز عن النبي مرفوعا على يقضى ديني ولطبراني من حديث سلمان مثله وكله مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شي مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول لم يبلغ مبلغ الا حاد المطعون فيها لم يتصل علمه بأمة الحديث الماهرة مع كثرة بحثهم وتلقينهم وسعة رحلاتهم الى بلدان شتى مشهرين جهدهم في كل صوب وأوب وهذا تقضى العادة بانه افتراء محض ولو كان هنالك نص غير ما ذكر يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لا ورده عليهم يوم السقيفة تدنيا اذا كان فرضا وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة على رضي الله عنه الى الجبن وهو أشجع الناس باطل واذا ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية علي رضي الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضي الله عنه (اماما الا بالاختيار والبيعة) وان قلنا انه لم ينص على امامته على ان في الاخبار الواردة ما هو صريح في امامته وهو اشارة وتلويح فالاول ما في صحيح مسلم من حديث عائشة رفعتة اثتوى بدواة وقرطاس أ كتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنتان ثم قال يا بني الله والمسلمون الا بأكبر وهو في صحيح البخاري من حديثه ابنه وأما الثاني وهو الاشارة فاقامته مقامه في امامة الصلاة ولقد روجع في ذلك كافي الصحيحين وعند الترمذي من حديثها

* (الاصل السابع) * أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه أحد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل اليها لم يكن أبو بكر اماما الا بالاختيار والبيعة

حديثها رفعت لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقدير عدم النص على امامته ففي اجماع الصحابة غنى عنه اذ هو في ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد أجعوا عليه غير ان عليا والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا الاثالث يوم واعتذر وباستغاثهم في أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بذلك الاجماع على ان تخلف من تخلف لم يكن قادحا فيها (وأما تقدير النص على غيره) كعلي رضي الله عنه بما صبح من قوله عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي كافي صحيح مسلم وهذا لفظه وفي صحيح البخاري أيضا نحوه وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه رواه الترمذي فحذف عدم دلالة ما على المطلوب حسبما قررره الأئمة وأوسعوا فيه القول (فهو نسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق في ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه لهم أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولو جاز عليهم الخيانة في أمور الدين وكنتمان الحق لا ترفع الامان في كل ما نقلوه لنا من الاحكام وأدبى الى أن لا يجزم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط في وصولها لنا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان (ومع) ما يلزم من ذلك (من خرق الاجماع) فانهم لما أجعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين في حق علي رضي الله عنه وانهم لا ينصان على امامته قطعاً بان ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستجري) استفعال من الجراءة وهي الهتور والاقدم على الامر (على اختراعه) أي اختلاقه (الا الرافض) الطائفة المشهورة وأصل الرفض الترك وسموا رافضة لانهم تركوا زيد بن علي حين نهاهم عن سب الصحابة فلما عرفوا مقالته وانه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان في معتقدات الرافض ان الصحابة كلهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ارتدوا ماعدا جماعة منهم أبوذر وبلال وعمار بن ياسر وصهيب لروح المصنف بالرد عليهم فقال (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجوابا ثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى و) أثنى (رسوله صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم في أي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة في أي كثيرة وعند الشيخين من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي وعندهما خبر القر وقرني وعند مسلم أصحابي أمانة لا مني فاذا ذهب أصحابي أناهم ما يولدون وعند الدارمي وابن عدي أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعند الترمذي من حديث عبيد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذاني الله ومن آذاني الله يوشك ان يأخذه وعند الطبراني من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبي يعلى من حديث عمر اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناب الصحابة كثيرة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليستدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان أحاد لم يقدح فيما علم قوترا وشهدت به النصوص (و) من هذا (ما جرى) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبي سفيان (وعلي) بن أبي طالب (رضي الله عنهما) في صفين لم يكن عن غرض نهسا في وحطوط شهوة بل (كان مبنيا على الاجتهاد) الذي هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي (للمنازعة من معاوية) رضي الله عنه (في) تحصيل (الامامة) كما ظن وهو وان قاتله فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه (اذ ظن علي) رضي الله عنه (ان تسليم قتله عثمان) رضي الله

وأما تقدير النص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك مما لا يستجري على اختراعه الا الرافض واعتقاد أهل السنة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنيا على الاجتهاد لا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتله عثمان

عنه الى معاوية حين قدمت نائلة ابنة الطرافصة زوج عثمان على معاوية يدمشق وهو بها أمير بقميص
عثمان الذي قتل فيه مخلوطا بدمه فصعد به على المنبر وحرض قبائل العرب على التمسك من قتلته فجمع
الجوش وسار وطالب عليها ذبلغسه ان قتلته لاذت به وهم يصرخون بين يديه نحن قتلنا عثمان فرأى
على ان تسلمهم له (مع كثرة عشائهم) من مراد وكندة وغيرهما من لجان العرب مع جمع من أهل مصر
قيل انهم ألف وقيل سبع مائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة
وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائهم نحو من عشرة آلاف (واختلاطهم بالعسكر)
وانتشارهم فيه (يؤدى الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتظام كلمة الاسلام خصوصا (في
بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير أصوب) حتى يستقيم أمر الامامة فقد ثبت انه لما قتل
عثمان هاجت الفتن بالمدينة وقصد القتل الاستيلاء عليها والفتك بأهلها فأرادت الصحابة تسكين هذه
الفتنة بتولية على فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضا اعظما لقتل عثمان فلما مضت ثلاثة أيام من
قتل عثمان اجتمع المهاجرون والانصار فنادوا عليا الله في حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبل بعد
شدة وانما أجابهم على في توليته خشية من الامامة ان تهمل وهي من أمور الدين وقد أخرج الطبري من
طريق عاصم بن كليب الجرجي عن أبيه قال سرت أنا ورجلان من قومي الى على فسلمنا عليه وسألناه
فقال عد الناس على هذا الرجل فقتلوه وأما معتزل عنهم ثم ولوني ولولا الخشية على الدين لم أجبه (وذن
معاوية) رضى الله عنه (تأخير أمرهم) أى قتله عثمان (مع عظيم جنايتهم) من هجومهم عليه داره
وهتكهم سرائرهم هتك ثلاثة حرم حمة الدم والشهر والبلد (لوجب الاغراء بالآفة) بهتك حرمهم
(ويعرض الدماء للسفك) أى يتخذون ذلك ذريعة للفتك والتهتك والسفك فمعاوية طالب قتله عثمان
من على فانا انه مصيب وكان مخطئا (وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون) منهم (المصيب
واحد ولم يذهب الى تخطئه على) رضى الله عنه (ذو تحصيل) ونظر في العلم أصلا بل كان رضى الله عنه
مصيبا في اجتهاده متمسكا بالحق اعلم ان المجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها
مصيب والتحقيق ان في المسئلة الاجتهادية احتمالات أربعة * الأول ليس لله تعالى فيها حكم معين قبل
الاجتهاد بل الحكم فيها ما أدى اليه ورأى المجتهد فعلى هذا قد تنعقد الاحكام الحققة في حادثة واحدة ويكون
كل مجتهد مصيبا * الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى بل العصور على دينة * الثالث ان
الحكم معين وله دليل قطعى * الرابع ان الحكم معين وله دليل ظنى وقد ذهب الى كل احتمال جماعة
والمختاران الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجد المجتهد أصاب وان فقهه أخطأ والمجتهد غير مكاف
بأصابته كما زعم بعضهم من ذهب الى الاحتمال الثالث وذلك لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
فلن أصاب أجرين ولن أخطأ أجرين كما ورد في الحديث ان أصبت فلان عشر حسنات وان أخطأت فلان حسنة
ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ قوله تعالى ففهمناها سليمان اذ الضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل
من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكرفائدة وتوضيحه ان داود عليه السلام حكم بالغنم
لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم
صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرجع كل واحد على ملكه وكان حكم داود عليه السلام
بالاجتهاد دون الوحى والامام اجاز لسليمان خلافة لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لان كلا منهما قد أصاب الحكم وفهمه لم يكن لتخصيص سليمان بالذكرفانه وان لم يدل على
ان الحكم عماده دالة كلية لكنه يدل على هذا الموضع بمعونة المقالة كما لا يخفى وقيل المعنى ففهمناها

مع كثرة عشائهم واختلاطهم
بالعسكر يؤدى الى
اضطراب أمر الامامة في
بدايتها فرأى التأخير
أصوب وذن معاوية أن
تأخير أمرهم مع عظم
جنايتهم يوجب الاغراء
بالآفة ويعرض الدماء
للسفك وقد قال أفاضل
العلماء كل مجتهد مصيب
وقال قائلون المصيب واحد
ولم يذهب الى تخطئه على
ذو تحصيل أصلا

سليمان الفتوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى وكاد آتيناكم ولو علمنا فانه يظهر منه
 أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وبدليل قول سليمان غير هذا اوفق للفرقين أو أوفق
 كان قال هذا حق وغيره أحق وفيه إيماء الى أن ترك الأدلة من الانبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فان حسنات
 الارار سبباً للمقربين كذا أورده ملا على في شرح الفقه الأكبر وقال البخاري في كتاب الاحكام
 باب أحرألها كم اذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن حجر يشير الى انه لا يلزم من رد حكمه أو
 فتواه اذا اجتهد فأخطأ ان يأثم بذلك بل اذا بذل وسعه أحرأف أن أصاب ضوئاً أحرأف أن يخطأ ولو أقدم حكم
 أو أفتى بغير علم لحقه الاثم ثم قال ابن المنذر وانما يؤجر أحرأف اذا أخطأ اذا كان عالماً بالاجتهاد فأجتهد
 وأما اذا لم يكن عالماً فلا واستدل بحديث القضاة الثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى
 وهو لا يعلم فهو في النار وقال الخطابي في معالم السنن انما يؤجر أحرأف اذا كان جامعاً لآلة الاجتهاد فهو
 الذي نفعه بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم انما يؤجر أحرأف لان اجتهاده في طلب الحق عبادة
 هذا اذا أصاب وأما اذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الاثم فقط كذا قال وكأنه يرى ان قوله وله
 أجر واحد مجاز عن وضع الاثم وقال المازري لمن قال ان الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من
 الفقهاء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة الاربعة وان حكى عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف
 عن الشافعي الاقول ان كل مجتهد مصيب وقال القرطبي في المفهم وينبغي ان يختص الخلاف بأن المصيب
 واحداً لكل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة

(فصل) وقيل عدم تسليم على رضي الله عنه قتله عثمان لأمراء آخره وان علياً رضي الله عنه رأى
 انهم بغاة أتوا من تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لانكارهم عليه أموراً ظنوا انها مبيحة لما فعلوه
 خطأ وجهلاً كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباً له ورده الى المدينة بعد ان طرده النبي صلى الله عليه
 وسلم منها وتقديعه فأقاربه في ولاية الاعمال وعدم سماع شكوى أهل مصر من واليهامن طرفه والحكم في
 الباغي اذا انقاد الى الامام العدل ان لا يؤخذ بما أتلف بما سبق منه من اتلاف أموال أهل العدل وسفك
 دماهم وجرح أبدانهم فلم يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطالب كما هو رأي أبي حنيفة بل المرجح من قول
 الشافعي لكن فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لافي القتال أو في القتال لاسببه فانهم
 ضامنون له ومن يرى الباغي مؤاخذاً بذلك فاعلم انما يجب على الامام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم
 وتفرق منعتهم ووقوع الامن له من انارة قننتهم ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصل بل كانت الشوكة لهم
 باقية والقوة باقية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه
 الاسباب يقتضي التدبير الصائب الانحياز عما فعلوا أو الاعراض عنهم فهذا توجيه لعلي رضي الله عنه
 ذكره النسفي في الاعتماد لكن قال ابن الهمام في المسامرة والاول يعني الذي ذكره المصنف أو وجه لذهاب
 كثير من العلماء الى ان قتله عثمان لم يكن نوابغة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا أنهم أضروا
 على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انحل شبهة صار مجتهداً اذا الشبهة تعرض للقاصر عن درجة
 الاجتهاد استطراداً * اختلف أهل السنة في تسمية من خالف علياً باغياً فانهم من منع ذلك فلا يجوز اطلاق
 اسم الباغي على معاوية ويقول ليس من أسماء من أخطأ في اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك متشبهاً بقوله
 عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية ويقول علي رضي الله عنه اخواننا باغوا علينا * تفرع * اتفق أهل
 السنة على ان معاوية أيام خلافة علي رضي الله عنهما من الملوك لامن الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته
 بعد وفاة علي رضي الله عنه مما قيل صار اماماً انعدت له البيعة وقيل لما أخرج الترمذي من حديث
 سفينة رفعه الخلافة بعدى ثلاثون ثم نصير ملكاً وعند أحمد وأبي يعلى وابن حبان بلفظ ثم ملك بعد ذلك
 وعند أبي داود والنسائي بعينه وفي بعض الروايات ثم نصير ملكاً كعضوضا والعضوض الذي فيه عسف وطم

كانه بعض على الرعايا وقد انقضت الثلاثون بوفاته على رضى الله عنه لانه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين ووفاته النبي صلى الله عليه وسلم في ثاني عشر شهر ربيع الأول سنة إحدى وعشرة فيهما دون الثلاثين بخمسة عشر سنة وتمت ثلاثين بعد خلافة الحسن بن علي رضى الله عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته عند وفاة علي ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الامره ووجه قول الماتعين لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الا لضرورة لانه قصد قتاله وسفك الدماء ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن رأى الحسن القتال وسفك الدماء فترك الامر له صونا لدماء المسلمين فظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين * (خاتمة) * جامعة مسائل هذا الاصل ختمت بها الفصل قول الروافض بوجود النص على علي والزيديين بوجود النص على العباس رضى الله عنهما باطل لانه لو كان ثابتا لادعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصه من لم يقبل ذلك منه ولم يرو عنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على أحد ولا أنهم لما ادعوا من النص صاروا طاعين على الصحابة على العموم حيث زعموا أنهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمر على ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه وأعانوا المبطل وخذلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم خيرة أمة جعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى علي والعباس رضى الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضى الله عنه جهورا ولو كان الحق لهما ثابتا لكان أبو بكر عاصيا طالما ومن زعم ان عليا رضى الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكهله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالمات عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالجن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعده الرسول عليه السلام المفوض اليه الامر الناص عليه بذلك كيف وهو موصوف بالصلاية في الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الحاش وشدة الشكيمة وقوة الصريمة مشهود له بالظفر في معادن المصاولة وأما كسن المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان وهو القاتل في كتابه الى عامله عثمان بن حنيف لو ارتدت العرب عن حقيقة أحمد صلى الله عليه وسلم لخضت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يقض الهام ورض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي صلى الله عليه وسلم فيه أوفى به العباس ناصا وعرف انه لاحق لغيره لما انقاد لغيره بل احتطرت سيفه وحاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه ولم يرض بالذل والهوان ولم ينقد لاحد على غير الحق ولم يبايعه في أموره ولم يخاطبه بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعده أيضا من تولى الامر بعده بتقليده ولم يزوجه ابنته وهو ظالم عليه لعصبه حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كما شهر سيفه وقت خلافته بل كان في أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب وزمانه أدنى وقد روى ان العباس قال لعلي أمد يدك أباي علي حتى يقول الناس بأبي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يختلف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضيين بامامة أبي بكر والانصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا من أئمة ومنكم أمير وحيث لم يجرد سيفه ولم يطلب حقه دل انه انما يفعل ذلك لانه علم انه لا نص له ولا غيره ولكن الصحابة اجتمع على خلافة أبي بكر اما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا أبا بكر فليصل بالناس وهي من أعظم أركان الدين فاستدلوا بهذا على انه أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضى الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أولا نرضالك لديننا وأمر الحج فانه صلى الله عليه وسلم أمره بان يحج بالناس سنة تسع حين أقامه بنفسه لشغل وبان اللطيف الخبير جل ثناؤه تغار لامة حبيبته ومتبعي صفيه صلى الله عليه وسلم فجمع أهواهم

المشته وآراءهم على خلافة قرشي شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة ورباطة الجاش والعلم بتدابير الحروب والقيام بهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياحة العامة وتسوية أمور الرعية بل هو أكثرهم فضلا وأعزهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبيرا وأربطهم عند الملمات جاشا وأشدهم على عدو الله انكارا وانكالا وأمنهم نقيية وأطهرهم سريرة وأعودهم على إفناء الخلق نفعا وأطلقهم عن القواش نفسا وأصونهم عن القبايح عرضا وأجودهم كفا وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال يدا وأقلهم في ذات الله مبالغة والابحار حجة موجبة للعلم قطعاً الدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد أمر الله نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الاعراب عن الغزو معه ستدعون الى قوم أولى بأس شديد وأشار في الآية الى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم اياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم اياه فانه قال فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما وهو إمارة كون الداعي مفترض الطاعة ثم السلف اختلجوا في المراد بقوله أولى بأس شديد فقبيل هم بنو حنيفة وقيل هم فارس فعلى الأول كان الداعي اليهم أبابكر رضي الله عنه فثبتت بذلك خلافته فاذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه وعلى الثاني فالداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت به خلافته وثبتت خلافته خلافة من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما فان قالوا جاز أن يكون الداعي محمداً صلى الله عليه وسلم أو علياً أو من بعد علي قلنا لا يجوز الا قول لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى معانم لنأخذنهم وهاذروننا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل ان تتبعونا كذلک قال الله من قبل قال الزجاج وجاعة المفسر من المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً وكذا الثاني لانه قال تعالى في صفة هذه الدعوة تغاتلونهم أو يسلمون ولم يتفق على رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت محارباته مع الناكثين والفاستين والمارقين وكذا الثالث لان عند الخصم هم الكفرة فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا واذا بطلت هذه الاقسام فلم يبق الا أن يكون المراد أحد الأئمة الثلاثة فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة السلك كما هو تقريره فان قالوا الاجماع ليس بحجة قلنا على التسليم فان قول علي رضي الله عنه وراعيه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده الى العناد بيعته له واعترافه بخلافته فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فان قالوا هذه الآية انما وليكم الله ورسوله الى آخرها نزلت في علي كما قاله أهل التفسير فصار المعنى انما المتصرف فيكم أيها الأمة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في كل أمة هو الامام وانما للعصر فتختصر الامامة في علي وقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه والمولى هو المتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والخليف وابن العم كما هو ظاهر فيكون معنى الحديث من كنت متصرفا فيه كان علي متصرفا فيه وليست الامامة الا ذلك وقال عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذلك علي فليتلوا كانت الآية منصرفة الى علي لما خفي ذلك على الصحابة أولا وعلى علي ثانيا ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا يابح هو بنفسه غيره على انها وردت بلافظ الجمع فصرفها الى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم باطلاق اسم الولي أن يكون اماما واستخلاف موسى هرون عليهما السلام حين توجه الى الطور لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل كونه أهلا لها في الجلالة وبه نقول وبالله التوفيق (الاصل الثامن) ان فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب (ترتيبهم في الخلافة) فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي اذ المسلمون كانوا لا يقدمون

* (الاصل الثامن) ان
فضل الصحابة رضي الله
عنهم على حسب ترتيبهم
في الخلافة

أحدا في الإمامة تشهيا منهم وإنما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصل وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطاع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) بإطلاع الله سبحانه إياه (وقد ورد) عنه (في الثناء على جميعهم أخبار) صحيحة يخرج بها (وإنما يفهم ذلك) أي حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحي والتزويل) وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أي بظهور قرائن (الأحوال) الدالة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفضيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لنا صريحا من بعض الأخبار ودلالة من بعضها كما في الصحيحين من حديث عمر بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس إليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وتقديعه في الصلاة كذا ذكره نافع إن الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقرآنا وخلقا وورعا فثبت بذلك أنه أفضل الصحابة وفي الصحيحين من حديث ابن عمر من تخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم تخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وفيه أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا إلا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأفاد بعض الأقوال والثاني تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل ولما أجمعوا على تقديم علي رضي الله عنه بعدهم دل على أنه كان أفضل من بحضرته فثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة وإليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أي العجالة (ذلك لما رتبوا الأمر كذلك) بالتفضيل السابق (اذ كانوا) رضي الله عنهم عن (لاتأخذهم في) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف) أي مانع لما عرف من صرامتهم في الدين وعدالتهم وثناء الله عليهم وتزكيتهم كما سبقت الإشارة إليه آنفا * (تنبيه) * هذا الترتيب بين عثمان وعلي هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافا لما روي عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية وروى عن أبي حنيفة وسفيان الثوري والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبته في الفقه الأكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال القنوني في شرح العقيدة إن ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على علي وعلى هذا عامة أهل السنة قال وكان سفيان الثوري يقول بتقديم علي على عثمان ثم رجوع علي ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي قلت وروى عن مالك التوقف حكى المازري عن المدونة أن مالك سئل أي الناس أفضل بعدهم فقال أبو بكر ثم قال أوفي ذلك شك قيل له فعلى فعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولاً أن مالك أرجح عن الوقف إلى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح إن شاء الله تعالى قال ابن أبي شريف وقد مال إلى التوقف أيضا إمام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعاوض الظنون في عثمان وعلي اه قال وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل طعن وإليه ذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفي ذلك شك اه وقال أبو سليمان إن للمتأخرين في هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة العصبة وتقديم علي من جهة القرابة وقال قوم لا تقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلى أفضل فباب الخيرية وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعدد باب الفضيلة لازم اه وفيه بحث لا يخفى وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات السمة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الحسين والانصاف أنه إن أريد بالفضيلة كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطاع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء على جميعهم إيات وأخبار كثيرة وإنما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتزويل بقرائن الأحوال ودقائق التفضيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر كذلك اذ كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف

فالتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا على ومراده بالفضلية
أفضلية عثمان على علي بقرينة ما قبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الأفضلية بين الاربعة كما فهمه
أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه
وقد نقل البنا سيرتهم وكالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما
يحكم ببداهته قال والمنقول عن بعض المتأخرين ان لا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا اذ ما من فضيلة
لا حد الا وبغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيرها على
انه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أخرج من فضائل كثيرة اما لشرافها في نفسها أو لزيادة كميتها وقال
محش آخر أي فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية علي اذ قدموا من حقه ما يدل على عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل
فيه رائحة من الرض لسكنه فرية بلا مزية اذ لو كان هذا فضلا لم يوجد من أهل الزاوية والدرية سني
أصلا فإياك والتعصب في الدين اه ولا يخفى أن تقديم علي على الشيخين مخالف لمذهب أهل السنة على
ما عليه جميع السلف وانما ذهب بعض الخلف الى تفضيل علي على عثمان ومنهم أبو الطفيل من الصحابة
وفي كتاب القوت كان أحمد بن حنبل قد أكثر عن عبد الله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أذني بدعة قيل
انه كان يقدم عليا على عثمان فانصرف أحمد ومزق جميع ما حل عنه ولم يحدث منه شيئا

*** (فصل) *** قال الشهاب السهروردي في رسالته المسمية اعلام الهدى وعقيدة أرباب النقي وأما
أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تنحصر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ثم قال
ومما طفر به الشيطان من هذه الامة وخامر العقائد منه ودنس وصار في الضمائر خبث ما ظهر من
المشاجرة وأورث ذلك أحقادا وضغائن في البواطن ثم استحسنت تلك الصفات وتوارثها الناس
فتكثفت وتجبست وجذبت الى أهواء استحسنت أصولها وتشعبت فروعها فأبها المبرأ من الهوى
والعصبية اعلم أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس وللنفوس
صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكورة لذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون
ما كان من نفوسهم فانتقل اليسير من آثار نفوسهم الى أبواب نفوس عدمو القلوب فأدركوا
قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على
الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا في بدع وشبه أو رديهم كل مورد ردي وجرعته كل شرب وبني واستنجم
عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد الى الانصاف واذعانه لما يجب من الاعتراف وكان عندهم اليسير
من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة
الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت النصيح
فامسك عن التصرف في أمرهم واجعل محبتك لكل على السواء وأمسك عن التفضيل وان خامر
باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فإيلا يملك اظهاره ولا يلزمك أن تحب
أحدهم أكثر من الآخر بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع ويكفي في العقيدة السليمة
أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم اه قال ملا على ولا يخفى أن هذا من
الشيخ ارضاء العنان مع الخصم في ميدان البيان فإنه بين اعتقاده أولا ثم تنزل الى ما يجب في الجملة آخر
ولان اعتقاد صحة خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم في مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة
تتمتع بالفضيلة قلة وكثرة وتسوية فمتعين اجالا في مقام الاجال وتفصيلا في مقام التفصيل قال ثم
رأيت الكردي ذكر في المناقب ما نصه من اعتراف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال أحب عليا أكثر
لا يؤخذ به ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمي فيما أملك فلا تؤخذني فيما لا أملك وقال شارح

الطحاوية ترتيب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة إلا أن لابي بكر وعمر منزلة وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سبعة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالاعتداء بالأفعال الأباي بكر وعمر فقال اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وفرق بين اتباع سنتهم والاعتداء بهم فقال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلى رضي الله عنهم أجمعين (الاصل التاسع أن شرائط الامامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة (بعد الاسلام) لأن الكافر لا يصح تقليده لأمور المسلمين (والتكليف) لأن غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمور غيره وبعد الحرية لأن العبد مشغول الاوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضاً محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم اذ مع وجود شيء منها لا يمكنه القيام بشأن الامامة وكان المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتها الكونها لا بد منها (خمس) الأول (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورية واشترطها لأن امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع التي هي ترك ما وجب افحامه وصف الفسق كما سيأتي للمصنف في كتابه هذا وخروج من العدالة النظم والفسق فالنظام يحتل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية والفاقد لا يصلح بأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الاصول الدينية والفروع ليمكن بذلك من اقيام بأمر الدين بالحج وحل الشبهة في العقائد ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لأن مقاصد الامامة حفظ العقائد ورفع الخصومات وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف كيدل عليه سياق عبارته في الاقتصاد أيضاً ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وقال ان الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطاً في الامامة لندرة وجوده وجوز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بان يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاءة) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الامامة ويحترز بها عن العجز وهي أعم من الشجاعة اذ الكفاءة تتناول كونه ذا رأى بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتص من الجنة ويقيم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأى وذات شجاعة لندرة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تفويض مقتضياتهما الى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة وعند الحنفية العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة مع الكراهة واذا قلد عدلاً لم جار في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينزعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (و) الخامس (نسبة قريش) أي كونه من أولاد قريش وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وفيهم الاشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ننطقوا امنا ولا ننطق من أبينا نحن بنو النضر بن كنانة فكان الاشعث يقول لا أوفى بأحد ينفي قريشاً من النضر الا جلده بشير الاشعث بقوله أنت منا الى جده كندة هي أم كلاب بن مرة والى هذا القول ذهب بعض الشافعية وروى أيضاً عن الاشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أوفى برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الا جلده والصحيح عند أئمة النسب أن قريشاً هو فهر بن مالك بن النضر وهو جاع قريش وهو الجد الحادي عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلد له قريش بقريش

* (الاصل التاسع) * أن
شرائط الامامة بعد الاسلام
والتكليف خمسة
الذكورية والورع والعلم
والكفاية ونسبة قريش

وقد حكى بعضهم في تسمية فهر قريش عشرين قولاً أوردتها في شرحي على القاموس فراجعوه وذكر
الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشا وكثانة
فيه اشعار بان في كثانة من ليس قريشاً إذا العطف يقتضي المغايرة فخرج القول بان قريشا من ولد فهر
ابن مالك على القول بأنهم ولد كثانة نعم لم يعقب النضر غير مالك ولا مالك غير فهر فقريش ولد النضر
ابن كثانة فاما كثانة فأعقب من غير النضر فهذا وقعت المغايرة اه وهو جمع حسن وقوله لم يعقب
النضر غير مالك صحيح فانه ليس له ولد باقي ينسب اليه غير مالك واما يخلد بن النضر جد بدر بن الحرث
ابن يخلد الذي سميت بدر به بدراً فانقرض ثم ان كثيراً من المعتزلة نفى هذا الاشتراط متمسكين بما
رواه البخاري أسمع وأطع وان عبداحشياً كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام
أميراً على سرية أو غيرها لان الامام لا يكون عبداً بالاجماع وقد أشار المصنف الى دليل أهل السنة في
هذا الشرط بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قريش) قال العراقي أخرجه النسائي من
حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اه قلت وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم
من طريق بكير الجزري عن أنس وأخرجه الطبراني والبيهقي والبرزالي في التاريخ من طريق سعد بن
ابراهيم عن أنس وفيه زيادة ما اذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر
الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه
الطبراني والحاكم من حديث علي وعند الطبراني أيضاً من حديث علي الا ان الامراء من قريش ما أقاموا
ثلاثاً الحديث وعنده أيضاً من رواية قتادة عن أنس بلفظ ان الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب
ابن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز حدثنا سيار بن سلامة أبو المنهال قال
دخلت مع أبي علي أبي هريرة الأسلمي فسمعت يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الامراء
من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه لا يزال هذا الامر في قريش
ما بقي منهم اثنان وعند مسلم ما بقي من الناس اثنان وفي رواية الاسماعيلي ما بقي في الناس اثنان وأشار
بأصبعيه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه قدموا قريشا ولا تقدموها
وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي
اليمان عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حنيفة مرسلاته بلغة مثله وأخرجه الشافعي من
وجه آخر عن ابن شهاب انه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه الناس تسبع لقريش في هذا
الشان أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن
الاعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضاً من رواية همام عن أبي هريرة ولا جد من رواية أبي سلمة
عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الامر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله ان هذا الامر
في قريش مانعه قال ابن المنير وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكرفانه يكون
مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وانما الحجة وقوع المبتدا معرفاً باللام الجنسية لان المبتدا بالحقيقة
ههنا هو الامر الواقع صفة لهذا وهذا لا يوصف الا بالجنس فقتضاه حصر جنس الامر في قريش فيصير
كأنه قال لا امر الا في قريش وهو كقوله الشفعة فيما لم يقسم والحديث وان كان بلفظ الخبر فهو معنى
الامر كأنه قال ائتموا بقريش خاصة وببقية طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤخذ منه ان الصحابة اتفقوا
على افادة المفهوم للحصر خلافاً لانكر ذلك والى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الامام أن
يكون قريشياً وقيد ذلك طوائف ببعض قريش فقالت طائفة لا يجوز الا من ولد علي وهذا قول الشيعة
ثم اختلفوا اختلافاً شديداً في بعض تعيين ذرية علي وقالت طائفة تختص بولد العباس وهو قول أبي
مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا يجوز الا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

لقوله صلى الله عليه وسلم
الاثمة من قريش

أخرى في ولد عبد المطالب وعن بعضهم لا تجوز الا في بنى أمية وعن بعض -هم الا في ولد عمر قال ولا حجة لاحد من هؤلاء الفرق اه وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشي وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو عجميا وبالغ ضرار بن عمرو فقال تولية غير القرشي أولى لانه يكون أقل عشيرة فاذا عصي كان أمكن خلعه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الاثمة من قريش وعمل المسلمون به قرنا بعد قرن وانعقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بنى أمية كقطري ودامت قيتهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمر المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحاج كبن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام في قطر من الاقطار في وقت ما وليس من قريش كبن عباد وغيرهم بالاندلس وكعبند المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تذهبوا بأرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشتراط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوها في مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الامصار قال ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج في نقل الاجماع الى تأويل ما جاء عن عمر في ذلك فقد أخرج أحد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال ان أدركني أجلى وأبو عبيدة حتى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركني أجلى وقدمات أبو عبيدة استخلف معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصاري لانسب له في قريش فيحتمل أن يقال لعمل الاجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم اه واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشي يستخلف كثنائي فان لم يوجد فن بنى اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشروط فجمعي وفي وجه جرحهم والا فن ولد اسحق قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم في ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذي يحمل قائل هذا القول عليه انه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لا يتخلف وأما من حمله على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أي وجدت هذه الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالامامة أفضلهم فان ولي المفضل مع وجود الافضل صحت امامته والمراد بالجماع العدد في قول المصنف اجتماعهم في الوجود لاني عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا أكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة مامقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ولا يولى أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبي سعيد اذا بايع خليفتين فاقتسلا الاخر منهما والامر بقتله محمول على ما اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة ويثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باستخلاف الخليفة اياه واما ببيعة من تعتبر ببعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأي والتدبير وعند الأشعرى يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأي فاذا بايع انعقدت بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد ان وقع من العاقد أو من غيره بشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد بخصوص والله أعلم (الاصل الاثر انه لو تعذر وجود الورع) أي العدالة (والعلم) أي

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا أكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق* (الاصل العاشر)* أنه لو تعذر وجود الورع والعلم

الاجتهاد في الأصول والفروع (فمن يتصدى للامامة) بأن يغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفة) عنها (اثارة فتنة) وترتب مطسدة (لاتطاق) أى لا يطاق دفعها (حكمتنا) حينئذ (بانعقاد امامته) كما قدمنا في الاصل الذي قبله (لانا) لا نخلو (بين أن نحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يليق فيه) أى في هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على مايقوتهم من نقصان هذه الشروط) من العلم والعدالة (التي أثبتت لازية) وفي بعض النسخ يزيد (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل المصلحة شعفا جزاها) فيكون (كالذي يبني قصرا) ويتقن في بنائه (ويهدم مصرا) أى مدينة وبين قصر ومصر جناس (وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد القضية) أى الاحكام الشرعية (وذلك محال) لانه يؤدي الى محال (ونحن نقضى) أى نحكم (بنفوذ قضاء أهل البغي) وفي المسامرة قضايأ أهل البغي أى أقضية قضاتهم (في بلادهم) التي غلبوا عليها (لمسبب حاجتهم) الى تنفيذها (فكيف لا نقضى بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أى الضرر القائم بنقد عدم الامامة بأن لا نحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا امام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء وإذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتعاقب أولا وقعد مكانه قهر ان عزل الاول وصار الثاني اماما وفي شرح الحاجة اذ امان الامام وتصدى للامامة كامل الشروط من غير ببيعة ولا استخلاف وقهر الناس بشوكة انعقدت له الامامة وأمان كان فاسقا أو جاهلا وفعل ذلك فهل تنعقد له أم لا اختلف في ذلك على قولين قال السعد والظاهر عندي انه بنعقد دفع الفساد له لانه يعصى بما فعل * (تنبيه) * يجب طاعة الامام عاذلا كان أو جائرا لقوله تعالى وأولى الامر منكم ما لم يخالف حكم الشرع لما أخرج مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وله أيضا من ولي عليه فراه يأبى شيأ من معصية الله تعالى فليكره ما يأتية من معصية الله ولا يترعن بدا من طاعته وللشخص من كره من أميره شيأ فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وأما اذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كافي البخاري والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة * (خاتمة) لا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعه لامتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون المطبق والعصبى والصمم والخرس والمرض الذي ينسبه العلوم والردة وصيرورته أسيرا لا برحى خلاصه وبالجملة كل ما يحصل معه فقد الامامة وأما الفسق فقد اختلف فيه على قولين فالذى عليه الجمهور انه لا يعزله لان ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه وذهب الشافعي في القديم الى انه ينعزل وعليه اقتصر الماوردي في الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين اذا جاز في وقت وظهور ظلمه وغشه ولم يترج عن سوء صنعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على رفعه وعزله ولو شهر السلاح ونصب الحروب وأمان عزل نفسه بنفسه فان كان للحجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا (فهذه الاركان الاربعة الحاوية) أى الجامعة (للاصول الاربعين) من ضرب أربعين في عشرة (هي قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمي المصنف كتابه الاربعين في عقائد أهل الدين نظرا الى ذلك وكذلك الفخر الرازي له كتاب الاربعين وهذا غير اصطلاح المحدثين فانهم يريدون به أربعين حديثا كما هو ظاهر (فن اعتقدها) أى عقد ضميره على فعلها وتلقاها بالتببول (كان موافقا لأهل السنة) والجماعة معدودا في خربهم (ومبائنا) أى مطارقا (لهطاب البدعة) والضلالة (والله تعالى يسد لنا بتوفيقه وجهدينا) أى يرشدنا (الى) اتباع (الحق) الصريح الموافق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالدلائل الواضحة (بمنه) وكرمه (وسعة جوده) وفضله (وصلى الله على سيدنا محمد) وآله وصحبه (وعلى كل عبد مصطفى) لله من وارثي أحواله وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين * (الفصل الرابع) * (من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب وبه ختم (في) بيان

فمن يتصدى للامامة وكان في صرفة انارة فتنة لا تنان حكمتنا بانعقاد امامته لانا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال فاليق المسلمون فيه من الضرر يزيد على مايقوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لازية المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شعفا جزاها كالأذى يبني قصرا ويهدم مصرا وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد القضية وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسبب حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين هي قواعد العقائد فن اعتقدها كان موافقا لأهل السنة ومبائنا لرهط البدعة فالثبة تعالى يسد لنا بتوفيقه وجهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده وفضله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وكل عبد مصطفى * (الفصل الرابع من قواعد العقائد) * في

(الايان والاسلام و) بيان (ما بينهما من الاتصال والانفصال) هل هما شيء واحد أو يفترقان (و) بيان (ما يتطرق اليه) أي الى الايمان (من) وصفي (الزيادة والنقصان) وبيان اختلاف العلماء فيه (و) بيان (وجه استنباء السلف) الصالح (فيه) أي في الايمان وهو قولهم انا مؤمن ان شاء الله وما فيه من الاختلاف (في جوازه وعدم جوازه) كما سيأتي (وفيه ثلاث مسائل) الاولى (مسألة) اختلفوا في ان الاسلام هل (هو الايمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلى الاول فظاهر (و) على الثاني أي (ان كان غيره فهو) لا يتخلو اما انه (منفصل يوجد) ويتحقق (دونه أو هو مرتبط به) ارتباطا بحيث (يلزمه) ولا ينفك عنه (ف قيل انهما شيء واحد) في المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل انهما شيان) مفترقان (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل انهما شيان ولكن) مع افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد) الامام (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري (المسكي) في كتابه قوت القلوب ولذة الحب والمحبوب وقد تقدمت ترجمته في أول الكتاب (في هذا) الباب (كلاما) الا انه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بإيراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجسد وى (فلنجمع) من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة (على التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريض) أي مبيل (على نقل ما لا تحصيل له) أي لازمة له (فنقول في هذا) الباب (ثلاث مباحث) الأول (بحث عن موجب اللفظين في اللغة) بفخ الجيم من موجب (و) الثاني (بحث عن المراد بهما) في اطلاق الشرع (و) الثالث (بحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول) من ذلك (لغوي) لانه يبحث فيه عن جوهر اللفظين (و) البحث (الثاني) تفسيري) لانه يبحث فيه عن اطلاقات القرآن (و) البحث (الثالث) فقهي شرعي لانه يبحث فيه عما يترتب على المتصف بهما ثوبا وعقابا البحث الأول في موجب اللغة) بفخ الجيم من موجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجب اللغة ايجابا والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بان كان علة تامة له من غير قصد واردة وهذا هو الموجب بالذات ومثله هو جواب صدور الاحراق من النار و يراد بهذا المفهوم وهو مادل عليه اللفظ لا في محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) والعبارة ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر عنه والصدق مطابقة القول الضمير والمعبر عنه معنى ثم استعماله في التصديق اما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار اليه السيد في حاشية الكشف (قال الله تعالى) في قصة اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمزة آمن للتعبية أو الصيرورة فعلى الأول كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الايمان والقبول يعدي باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بمعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت باللائكة أي بانهم عباد الله المكرمون وآمنت بكتب الله أي بانها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم (والاستسلام) هو الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم (بالاذعان والانقياد) أي الانحياز بالباطن (وترك التمرد) والعقود (والاباء) أي الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة في الاعراض ومخالفة الحق (وللتصديق) المتقدم (محمل خاص) يحل به (وهو القلب) الصوري (و) أما (اللسان) فأنما هو (ترجانه) الذي يعبر عن ذلك المعنى القائم بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

من الاتصال والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استنباء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسألة) اختلفوا في أن الاسلام هو الايمان أو غيره وان كان غيره فهل هو منفصل عنه يوجد دونه أو مرتبط به يلزمه ف قيل انهما شيء واحد وقيل انهما شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المسكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثير التطويل فلنجمع الآن على التصريح بالحق من غير تعريض على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي شرعي (البحث الأول) في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محمل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

فهو تسليم وترك الآباء والجوهر (أي الانكار) وكذلك الاعتراف باللسان (أي الاقرار) وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (ان الاسلام أعم) من الايمان (و) ان (الايمان أخص) من الاسلام (وكان الايمان عبارة عن أشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً) قال الامام السبكي اشتهر المغيرة بالعموم والخصوص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينعكس ثم اخبر ان الظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الايمان والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدقاً على ذات واحدة وان تلازمافي الوجود هذا في الاسلام المعتد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا عكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل ايمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الايمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعاً الا باللفظ لا يصح اهـ * (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتاباً أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضاً (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفرداً في المفهوم (وورد) أيضاً (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدان الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الايمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فحيز الآية يشهد على صدرها بانها ماثية واحد وما يستدل به على ترادفهما أيضاً قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولاً فتعين أن يكون عينه لان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فنتج ان الايمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الايمان والبخاري وحده في التفسير أيضاً من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أتيت ابن عمر فساء رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعمّر وقد تركت الغزو فقال ويلا ان الايمان بنى على خمس تعبده الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادة فاما انه اختصار من الراوى أو تركها لاعتداده على الشهادة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمسة المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس يدرن ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وأن تعبدوا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا تؤدوا خمساً من المنعم اهـ قلت أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الايمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

فهو تسليم وترك الآباء والجوهر وكذلك الاعتراف باللسان (أي الاقرار) وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (ان الاسلام أعم) من الايمان (و) ان (الايمان أخص) من الاسلام (وكان الايمان عبارة عن أشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً) قال الامام السبكي اشتهر المغيرة بالعموم والخصوص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينعكس ثم اخبر ان الظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الايمان والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدقاً على ذات واحدة وان تلازمافي الوجود هذا في الاسلام المعتد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا عكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل ايمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الايمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعاً الا باللفظ لا يصح اهـ * (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتاباً أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضاً (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفرداً في المفهوم (وورد) أيضاً (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدان الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الايمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فحيز الآية يشهد على صدرها بانها ماثية واحد وما يستدل به على ترادفهما أيضاً قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولاً فتعين أن يكون عينه لان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فنتج ان الايمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الايمان والبخاري وحده في التفسير أيضاً من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أتيت ابن عمر فساء رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعمّر وقد تركت الغزو فقال ويلا ان الايمان بنى على خمس تعبده الله وتقيم الصلاة وتؤتوا الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادة فاما انه اختصار من الراوى أو تركها لاعتداده على الشهادة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمسة المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس يدرن ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وأن تعبدوا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا تؤدوا خمساً من المنعم اهـ قلت أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الايمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

الخمس وفي مناقب قريش وفي المغازي وفي الأدب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الإيمان وفي الأشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الإيمان وفي الصلاة وإنما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصارا لهم على ما يمكنهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل إليه من أجل كفار مضر أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يفرض إلا في سنة تسع ووفادتهم في سنة ثمان قاله عياض والأرجح أنه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الأوامر أقوال على أن زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لمساأله عن الإيمان فذكر هذه الأوصاف فدل بذلك أنه لا إيمان بأطن إلا بالاسلام ظاهر ولا اسلام علانية إلا بإيمان سريرة وان الإيمان والعمل قرينان إلى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف) فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا قولوا أسلمنا ومعناه أسلمنا في الظاهر فأراد بالإيمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالإسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لمساأله عن الإيمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعم الموت والحساب والقدر خيره وشره فقال فإسلاما فاجاب بذلك الخصال الخمس فعبّر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

والجسد في رواية كههمس وتصحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وقيل لأنه لم يكن فرض وهو مدفوع كما تقدم ولم يذكر الصوم في رواية عطاء الخراساني واقتصر في حديث أبي عامر على الصلاة والزكاة ولم يذكر في حديث ابن عباس على الشهادتين وزاد سليمان التيمي بعد ذكر الجميع الحج والاعتبار والغتسال من الجنابة وإتمام الوضوء * (تنبيه) وجه الدلالة من الحديث التفريق بين الإيمان والاسلام بفعل

وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه أسلمنا في الظاهر فأراد بالإيمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالإسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لمساأله عن الإيمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعم الموت والحساب والقدر خيره وشره فقال فإسلاما فاجاب بذلك الخصال الخمس فعبّر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الايان عمل القلب والاسلام عمل الجوارح فالايان لغة التصديق مطلقا وفي الشرع التصديق والنطق معا فأحد هما ليس بايمان فتفسيره في الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما (وفي حديث سعد) بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر من توفي منهم سنة سبع وخمسين) انه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الاخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فرد عليه فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا وأورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه بنحوه اه قلت أخرجه في الايمان والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر في كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهري ليس فيه اعاد السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحمد والبيهقي في مسندهم ما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق صالح عن الزهري ولفظه في كتاب الايمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء وسعد جالس فترك رجلا هو أعجبهم الى فقلت يا رسول الله مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي فقلت مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا سعد اني لأعطي الرجل وغيره أحب الى منه خشية أن يكبه الله في النار معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور سعد جماعة من المؤلفة شيئا من الدنيا لمساألوه يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا في الجماعة هو جعيل بن سراقه الضمري المهاجري أحد أصحاب الصفة قال سعد هو أصلهم وأفضلهم في اعتقادي فلم يعطه وقوله لأراه بفتح الهمزة أي أعلمه وفي رواية أبي ذر بضمها بمعنى أعلمه وبه جزم القرطبي في المفهم وكذا رواه الاسماعيل وغيره ولم يحوزه النووي في شرحه على البخاري محتجا بقوله ثم غلبني ما أعلم منه ولانه راجع مرارا فلولا لم يكن جازما باعتقاده لما كرهه وتعقب بانه لا دلالة فيه على تعيين الفتح لجواز اطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوي وقوله أو مسلما بسكون الواو فقط ومعناه النهي عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الباطن لا يطاع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد في جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدح له وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره اما بازتياده ان لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الى فأكاه الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعا عن دينه ولا سوا في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه (ويروي أيضا انه) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال) أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الايمان) هكذا أورد صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عيسى بالشطر الاخير قال رجل يا رسول الله أي الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناد صحيح لكنه منقطع اه ووجدت في حاشية كتاب المغني ما نصه علقه البخاري ووصله الحاكم في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائي والترمذي بالفاظ (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل) اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله وأبي في كل ذلك الشيخ أبو طالب المسكي الآن يكون على التداخل ونحن إذا كررنا كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الاتي المام به قال

وفي الحديث عن سعد أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الاخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو مسلما فقال أو مسلما فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا سعد اني لأعطي الرجل وغيره أحب الى منه خشية أن يكبه الله في النار معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور سعد جماعة من المؤلفة شيئا من الدنيا لمساألوه يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا في الجماعة هو جعيل بن سراقه الضمري المهاجري أحد أصحاب الصفة قال سعد هو أصلهم وأفضلهم في اعتقادي فلم يعطه وقوله لأراه بفتح الهمزة أي أعلمه وفي رواية أبي ذر بضمها بمعنى أعلمه وبه جزم القرطبي في المفهم وكذا رواه الاسماعيل وغيره ولم يحوزه النووي في شرحه على البخاري محتجا بقوله ثم غلبني ما أعلم منه ولانه راجع مرارا فلولا لم يكن جازما باعتقاده لما كرهه وتعقب بانه لا دلالة فيه على تعيين الفتح لجواز اطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوي وقوله أو مسلما بسكون الواو فقط ومعناه النهي عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الباطن لا يطاع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد في جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدح له وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره اما بازتياده ان لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الى فأكاه الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعا عن دينه ولا سوا في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه (ويروي أيضا انه) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال) أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الايمان) هكذا أورد صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عيسى بالشطر الاخير قال رجل يا رسول الله أي الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناد صحيح لكنه منقطع اه ووجدت في حاشية كتاب المغني ما نصه علقه البخاري ووصله الحاكم في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائي والترمذي بالفاظ (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل) اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله وأبي في كل ذلك الشيخ أبو طالب المسكي الآن يكون على التداخل ونحن إذا كررنا كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الاتي المام به قال

٧ هنيأ بياض بالاصل

الايمان والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضد هما واحدا وهو الكفر فلو لا انهما كشي واحد في
 الحكم والمعنى ما كان ضد هما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى يا أيها
 الكافر بعد اذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عنهما بوصف واحد فأورد حديث
 ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس في وفد عبد القيس ثم قال فدل على ان الايمان والعمل
 قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفي
 ضد هما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفي النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده
 واشترط للايمان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى
 كما اشترط للاعمال الصالحة الايمان فكما ان أعمال العبد الصالحة لا تنفعه الا بايمان فكذلك لو آمن بالايمان
 لله عز وجل لم ينفعه الا بالاعمال الصالحة وفي وصية لقمان لابنه يا بني لا يصلح الزرع الا بالماء فكذلك
 لا يصلح الايمان الا بالعمل والعمل وأما تفرقة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل لماسأله عن الايمان
 والاسلام فان ذلك تفضيل أعمال القلوب وعقودها على ما وافق هذه المعاني التي وصفها لان تكون عقودا
 من تفضيل أعمال الجوارح وفيما يوجب الافعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانية ان ذلك تفرق
 بين الاسلام والايمان في المعنى باختلاف وتضاد ليس فيه دليل انهما مختلفان في الحكم وقد يحتمل ان في عبد
 واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ما ذكره من العلانية ووصف ظاهره حتى
 الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحدا ثم قال والوجه الثاني من تأويل الخبر ان معنى قوله أو
 مسلم يعني به أو مستسلم فاذا جمع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلما مؤمنا ومن لم يقل
 بهذا الذي ذكرناه فقد كفر أبابكر رضي الله عنه وجهله في قتال أهل الردة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان
 القوم قد جاؤا بعقود الايمان ولم يجحدوا أكثر الاعمال وانما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم ووطأه الصحابة حتى
 استتاب من رجع منهم وأما حديث سعد الذي ظاهره ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن
 فانما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام في التفاضل والمقامات أي ليس هو من خصوص المؤمنين
 ولا أفاضلهم وكشف عن مقامه الذي خفي على سعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة ايمانه وكان
 حاملا لا يؤبه به فقال كيف أصبحت يا حارثة فنطق بوجده عن مشاهدته فقال له عرفت فالزم فهذا دليل
 لنا في تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون في الايمان وان تساوا في أعمال
 الجوارح من الاسلام وان الايمان لاحدله وان كان صحتهم بمحدود الاسلام فاستمر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الذي آمن طوعا على الذي آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم انما يعطى المؤلفة الرؤساء ومن لا يؤمن
 عاديتهم وجعه على المسلمين نحر بضائعهم كجأ كرم الرجل بعد ما تسلم فيه فقبل له في ذلك فقال هذا
 أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة من المؤلفة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم
 على أراذل المؤلفة وضعفائهم قات وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المبهم في الحديث
 المذكور هو جعيل بن سرافة الضمري من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفة ولو كان
 كما قال انه من أراذل المؤلفة لم يسع سعدا رضي الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في شأنه وقوله فيه هو أعجبهم الى فتأمل ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قد روي في آخر هذا
 الحديث في بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل فان الرجل كان فاضلا لانه كان مستسلما وهو ان
 في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعطى قوما وامنع آخرين أكلهم الى ما جعل الله في
 قلوبهم من الايمان قيل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم افادة للقائل لانه بعث
 بجوامع السكك وكان يسئل عن الشيء فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذي أعطى فكله أراد أن
 يخبر بتوزيع العطاء وبضروب المعطيات من الناس هذا للحاجة وهذا للفضل وهذا للتأليف لان الذي

منه كان أفضل من الذي أهطاه اذلو كان الامر كما قال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الايمان
ولكان المسلمون أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الايمان خاص فيه التفاوت والمقامات
فهو مشتمل على الاسلام والايمان داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقررون والصدّيقون
والشهداء والاسلام عمل محدود بوصفه عموم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكبر ولا يخرج منه من
فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان فعلى اجماعهم ان الايمان على اسقاط فهم من وهم ان لرجل كان
أفضل كيف وقدر وينا في تخصيص الايمان عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضا نه سئل أى الاعمال
أفضل قال الاسلام ثم ساق الحديث الذي أورده المصنف ثم قال فجعل الايمان مقاماً في الاسلام ففي هذا
الحديث أيضاً تخصيص الايمان على الاسلام لا تفرقة بينهما بمعنى قوله في وصف الرجل أو مسلم فدل على
بطلان ما تأوله القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا في عرف الكلام الا في
الوصف الى نقص والى الحال الادنى فافهم ذلك قلت وهذا التوجيه الذي ذكره بعيداً أيضاً والاستئناف
الذي ادعاه في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقية الحديث الذي ذكرها
أوردها بالمعنى لا باللفظ وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين وقوله لان هذه اللفظة بألف الاستفهام غير
صحيح فقد ضبط شراح الحديث انه بسكون الواو وانه لا ضرب كذا قاله الزركشي وان تعقبه الدماميني بان
سبويه يرى للضرب شرطين تقدم نفي أو نفي وإعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقيم زيد
أولا يقيم عمرو وكلاهما متصف في الحديث فان بعض البصريين يرون الضرب مطلقاً ان الضرب هذا ليس
بمعنى كون انكار الرجل مؤثماً بل معنى انهى عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة كما قدمناه
ومنهم من جعل أو هذا الشك والمعنى لاراه مؤثماً أو مسلماً أرشده بذلك الى حسن التعبير بعبارة سالمة
عن الخرج اذ لا بد فيها بأمر باطن لا يطلع عليه فتأمل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب
آمننا الآية فان هذا أيضاً من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا حذر القتل وهو لاء ضعفاء المؤلفة لان
أراد لهم كانوا ينقمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايثاره وتقديمه للمؤمنين بالعطاء عليهم فقالوا
لم تعطنا كما تعطى المؤمنين فانما مؤمنون مثلهم فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم في دعواهم الايمان ففيه دليل
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطى هذا الضرب من المؤلفة وليس في الآية تفرق بين الاسلام
والايمان بدليل قوله تعالى في الآية التي بعدها بمنون عليك أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم ايماناً لانه
عطاف بعض الكلام على بعض ورد آوله الى آخره للحنطة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت المن عليهم
بتقديم آخر الاسم على آوله وغاير بين اللفظين فلم يرد احداهما على الاخرى فيقول ان هذا كهم للاسلام
لاتساع لسان العرب وليفيدنا فضل بيان وان الايمان والاسلام اسمان لمعنى فهو كقوله تعالى فأخرجنا من
كان فيها من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
فانهم حالوا كاشياً واحداً للزم اثبات شئ ونفيه في حالة واحدة وقد يجاب بان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ولنعدي الى حل عبارة
المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أى وروده على سبيل التداخل (أوفق الاستعمالات في اللغة)
وفي بعض النسخ لاستعمالات اللغة وانما كان أوفق (لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها) أى
الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما
بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أى تلك الثلاثة (الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايماناً)
والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أى للاسلام والايمان (على
سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة) أى
ان اللغة العربية لاتساعها تجوز اطلاق كل ما ذكر في محالها (أما الاختلاف فهو ان تجعل الايمان عبارة

وهو اوفق الاستعمالات
في اللغة لان الايمان عمل
من الاعمال وهو أفضلها
والاسلام هو تسليم
بالقلب واماً باللسان واما
بالجوارح وأفضلها الذي
بالقلب وهو التصديق
الذي يسمى ايماناً والاستعمال
لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى
سبيل الترادف كله غير
خارج عن طريق التجوز في
اللغة أما الاختلاف فهو أن
يجعل الايمان عبارة

عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) - حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من أس غييره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه قاطلا اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص

عن التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب وادعائه لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم من غير افتقار الى نظر واستدلال وهو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال الامام أبو منصور الماتريدي (وهو موافق للغة) الا انه في اللغة عبارة عن مطلق التصديق وكونه عبارة عن تصديق بالقلب نقل عن مفهومه اللغوي (و) ان يجعل (الاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا) وهو الاستسلام والانقياد (وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم) ويتناول (فليس من شرط حصول الاسم) من الاسماء (عموم المعنى) وشمله (لكل يمكن يمكن ان يوجد) ذلك (المعنى فيه فان من لم يسلم غيره ببعض بدنه يسمى لامسا) لغة (وان لم يستغرق) باللسان (جميع بدنه قاطلا اسم الاسلام على التسليم الظاهر) فقط (عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان) ولو من وجه (وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فان الاسلام انقياد ودخول في السلم واطهار للشهادة لا بالحقيقة ومن ثم قال قل لم تؤمنوا فان كل ما يكون من الاقرار من غير مواطاة القلب فهو اسلام (و) كذلك على هذا الوجه (قوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد) بن أبي وقاص رضى الله عنه (أو مسلم لانه فضل أحدهما) الذي هو الايمان (على الآخر) أي الاسلام وتقدم ذلك في سياق القوت (و) يريد بالاختلاف المذكو والذي ورد اللفظان على سبيله (تفاضل المسميين) أحدهما على الآخر وتفاوتهما في الدرجات والمقامات (وأما التداخل فموافق أيضا للغة) فانه دخول أحدهما في ضمن الآخر (وهو ان تجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) أي الانقياد الباطني (والقول والعمل جميعا) أي الانقياد الظاهري (و) تجعل (الايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه) أي قصدنا (بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان) نظر الى التصديق انقلبي (وعوم الاسلام) نظرا الى شموله (لكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا خرج قوله صلى الله عليه وسلم) (الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصاً من الاسلام فادخله فيه) قال صاحب القوت وروى عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ان الايمان مقصور في الاسلام معناه هو في باطنه قال وأدار دائرة فقال هذا للاسلام ثم أدار في وسطه دائرة أخرى صغيرة فقال وهذا للايمان في الاسلام فاذا فعل وفعل خرج من الايمان وصار في الاسلام يريد به خرج من حقيقة الايمان وكله ولم يكن من الموصوفين الممدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لانه خرج من الاسم والمعنى حتى لا يكون مؤمنا بالله عز وجل مصداقاً لرسوله وكتبه ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التي أدارها حولها فجعلها فيها لانها خالصها وقلها ومخصوصة نهالو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلها دائرة منفردة ولم يجعل احدهما وسط الاخرى (وأما استعماله على) سبيل (الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) هو الانقياد الباطني (والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم) أي يصدق عليه لغة (وكذا الايمان) يجعل عبارة عن كل منهما (ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه) أي جعله عاما (وادخال الظاهر في معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أي انقياده (بالقول والعمل) هو (ثمة تصديق الباطن وتبجته) التي تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره) الذي هو خلاصته (على سبيل التسامح) والاتساع فيحتاج في فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقا له) جمع بين المتوافقين وضد جهما (فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فاجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه قاطلا اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص الايمان وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان وعوم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصاً من الاسلام فادخله فيه وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان

*) البحث

ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن وتبجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فاجدنا فيها غير بيت من المسلمين

* (المبحث الثالث عن الحكم الشرعي) في الاسلام والايمن قال (وللاسلام والايمن) نظر الى الشرع (حكمان أخروي) أي يتعلق بالآخرة (ودنيوي) يتعلق بالدنيا (أما الأخروي فهو الإخراج من النار) بعد الدخول فيها (ومنع التخليد) أي البقاء أبدا فيها (اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان) قال العراقي أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري في الشفاعة وفيه اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه الحديث ولهما من حديث فيقال انما لم يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان لفظ البخاري فيه ما لم يعلق من حديث أنس يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان وهو عندهما متصل بلفظ خير مكان إيمان قلت أخرجه البخاري في كتاب الإيمان من طريق هشام الدستوائي عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ثم قال قال أبو أنس حدثنا قتادة عن أنس رفعه من إيمان مكان خير وهذا التعليق قد وصله الحاكم في كتاب الاربعين له من طريق موسى ابن اسمعيل قال حدثنا أبو أنس وأخرجه البخاري أيضا في التوحيد ومسلم في الإيمان والترمذي في صفة جهنم وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا في ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا هو فن قائل يقول انه) أي الإيمان (بجرد العقد) أي بمعنى الإيمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كل واحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمه الخ ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسول وبشرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل كما هو مختار الاشاعرة وبه قال الماتريدية كما تقدمت الإشارة اليه (ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الامام أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم الإيمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما كافيا للمفهوم فلا يثبت الإيمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الإيمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فهو ركن لا يتجمل السقوط أصلا والاقرار قد يتجمل وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره وقد علم من هذا ان الاقرار ركن وقيل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفي في العمدة وقيل هو مروى عن أبي حنيفة واليه ذهب الماتريدية وهو أصح الروايتين عن الأشعري قال وهذا لان ضد الإيمان الكفر وهو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضافهما اذ لا تضاد عند تقدير المحلين * (تنبيه) والمراد من الأحكام في قولهم اجراء الأحكام أحكام الدين من الصلاة خلفه وعليه ودفنه في مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك وفي شرح القاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض أي لاجراء الأحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانتمام الإيمان فانه يكفي مجرد التسليم وان لم يظهر على غيره اهـ * استطراد * تسمية بعض السلف لاما من الاعظم أبي حنيفة رحمه الله مرجعا كصاحب القوت وغيره وتبعه القنوي من علمائنا انما هو لتأخيره أمر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارضاء التأخير لا بالمعاني التي نسبت للمرجئة التي هي قبائح في نفس الامر كما سيأتي بيانها وهذا لا يكون قادحا في منصب امامنا وقد ثبت ثبوتنا وانحنا واشهر انه من رؤس أهل السنة وأول من رد على القدريّة والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من سير كتب مذهبه ومن نسب اليه الاجراء في المعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه جاد بن أبي سلمان

(المبحث الثالث) عن الحكم الشرعي ولاسلام والايمن
حكمان أخروي ودنيوي
أما الأخروي فهو الإخراج
من النار ومنع التخليد
اذ قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يخرج من النار
من كان في قلبه مثقال ذرة
من إيمان وقد اختلفوا في
ان هذا الحكم على ماذا
يترتب وعبروا عنه بان
الإيمان ماذا هو فن قائل
انه مجرد العقد ومن قائل
يقول انه عقد بالقلب
وشهادة باللسان

وغيره من السلف ومن الغريب ما نقله القطب الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره في كتاب الغنية
عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال ومنهم القدريه وذكر أصنافا منهم ثم قال ومنهم الحنيفة وهم
أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت زعم ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده
جمله على ما ذكره البرهوتي في كتاب الشجرة اه قلت وهكذا نقل أبو الحسن الاشعري في مقالاته
عنه وحكي عنان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه قال الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل
والتسليم له والهيمه منه وترك الاستخفاف بحقه والذي ذكره الصفا في تلخيص الادلة انه هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان هكذا قاله أبي حنيفة وفي لفظ معرفة بالقلب وقرار باللسان هكذا ذكره
الحارثي في الكشف ونقل الرواية الاولى كذلك قال وأراد بالمعرفة التصديق واذا علمت ذلك فاعلم ان في
كلام صاحب الغنية نظرا من وجهين * الاول مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الايمان وأمله في الفقه
الاكبر وغيره مما نسب اليه وحمل أصحاب أصحابه الى أصحابهم الى ان وصل الينا بالنقل الصحيح المعتبر من
طريق صحيح لا مطعن في روايتها الجلالة قدرهم ان يعزوا المشايخهم ما ليس من معتقدهم ونص مذهبهم في
الايمان انه مجرد التصديق القاي دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ما تقدم عن
النسفي أو ركن على ما نقله غيره وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعه للخلاف بين أهل السنة
والجماعة وبين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذا قلنا ان الايمان عنده هو المعرفة والاقرار كما نقل عنه
جماعة فان المعرفة عنده هو التصديق وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من ان يقال ان الايمان هو
التصديق والاقرار ان التصديق النائي عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله بخلاف المعرفة الناشئة
عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع وأما لاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار وادقرار دون المعرفة فهو
محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع * والثاني عدم المرجحة المذمومة من القدريه من أغرب ما سمع
ابن المرجحة من القدريه تلك طائفة وأولئك أخرى فالمرجحة قالوا لا يضر مع الايمان ذنب كما
لا ينفع مع الكفر طاعة فزعموا ان أحدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر فإن هذا الارجاء
من ذلك الارجاء ثم قول امامنا مطابق لنص القرآن ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء بخلاف المرجحة حيث لا يجعلون الذنوب ماعدا الكفر تحت المشيئة وبخلاف القدريه حيث
يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرجحة طائفة يقال لهم الجهمية ولهم أيضا فضاخ يأتي
بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم والظاهر أن هذه العبارة في الغنية مدسوسة عليه كما جرى أخيره
من الأئمة ودرسوا في كتبهم ما ليس من كلامهم ومثل القطب قدس الله سره يصون مقام الامام أبي حنيفة
ويناضل عنه كيف والأئمة الكبار من معاصريه كمالك وسفيان والشافعي وامامه أجدد والاوزاعي وابراهيم
ابن أدهم قد أنشوا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضاعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته
واحباطه في أمور الدين ما هو مستطور في الكتب المطولة ومحتاجته مع جههم بن صفوان في أن الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وكان جههم يكتب في التصديق والزمان مشهور في الكتب وقد
حكي الكعبي في مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفة في الايمان كلاما هو عنه يرى وكذا اجتماعه
بعمربن أبي عثمان الشمرى بمكة ومناظرته في الايمان من أكاذيب المعتزلة على أبي حنيفة لانكاره
عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الاهواء حنفا عليه وحسدا وهو قد برأه الله من كل ذلك
فتأمل ولنعد الى شرح كلام المصنف قال (ومن قائل يزيد) على التصديق والاقرار أمر ثالث وهو
(العمل بالاركان) أي سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فمسمى الايمان عندهم تصديق القلب
والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فهاهنا على هذا مركبة من ثلاثة فنأخذ بشئ منها فهو كافر
ولذا قالوا مرتكب الذنب مطلقا كافر لا تنزاء جزء المساهية والذنوب عندهم كثر كلها وتعليهم

ومن قائل يزيد ثالث وهو
العمل بالاركان

بأنه ما عجز الماهية مبنى على أن لا واسطة بين الإيمان والكفر ما على ما ذهب إليه المعتزلة من إثبات
الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وإن وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال
فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كافر وصغير وارتكاب
الكبيرة عندهم فسق والفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني أن الطاعات
عند الخوارج جزء كانت فرضاً أو نفلاً وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الإيمان ثم اختلفوا فقال أبو
الهيذيل العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضاً كانت أو نفلاً وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة
البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل * (تنبيه) * ذكر المصنف
في مفهوم الإيمان ثلاثة أقوال الأول للأشعري والثاني للحنفية والثالث للخوارج وبقي عليه قول
من قال إن مسماه التصديق باللسان فقط أي الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول بأن يأتي بكلمتي الشهادة
وهو قول الكرامية وسيأتي للمصنف قريباً فليس عندهم من شرط كون الإيمان إيماناً وجود
التصديق والمعرفة قالوا فإن طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والافه مؤمن مخلد في النار فليس
لهم كبير خلاف في المعنى وقبل الإيمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقيل هو الاقرار بشرط التصديق
والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطان من أئمة السنة ولم يعرج المصنف على هذه الأقوال
وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث) التصديق والاقرار والعمل (فلا
خلاف في أن مستقره الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن
يوجد اثنتان وبعض الثالث) ثم يبينه بقوله (وهو القول) أي الاقرار باللسان (والعقد) القلبي
(وبعض الاعمال) القلبية (ولكن ارتكبت صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر) وقد اختلف في حد
الكبيرة وعدد الكبائر وأحسن ما قيل في حدها هي كل معصية تؤذي بقلة أكثر من ارتكبتها بالدين
ورقة الديانة أو كل ما توجب عليه بخصوصه من التكاتب أو السنة وأما عدد الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب
المسكي في القوت هي أربع من أعمال القلوب الشرك والاصرار والقنوط والامن وأربع في اللسان
شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغسوس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من
الاشربة وأكل مال اليتيم وأكل الربا وهو يعلم واثنتان في الفرج الزنا والمواط واثنتان في اليد القتل
والسرقة واحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف واحدة في الجسد وهي عقوق
الوالدين وسيأتي لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب (فعند هذا قالت المعتزلة)
جهنم (خرج هذا) الارتكاب (عن) دائرة (الإيمان ولم يدخل) في دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق)
عندهم فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس بمؤمن ولا كافر (وهو مخلد
في النار) ووافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار (وهو باطل لما سنذكره) بعد الدرجة
(الثالثة أن يوجد) اثنتان (التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أي (الاعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه) مما يتعلق بالآخرة (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي
(المسكي) رحمه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الإيمان ولا
يتم دونه) وهذا يفهم من سباقه في عدة مواضع منها قوله وإن الإيمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما
إلا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معاً إلا بنفي ضدهما وهو الكفر وقال في موضع آخر وقد اشترط
الله عز وجل للإيمان العمل الصالح ونفي النفع بالإيمان إلا بالعمل ووجوده وقال في موضع آخر
شرط الإيمان العمل والالتزام كما أن شرط الاعمال الصالحة الإيمان وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى اليوم
أكملت لكم دينكم فصارت الاعمال متعلقة بالإيمان وهما الدين المكمل وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى
يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وإن قولهم من أعمالهم

ونحن نكشف الغطاء
عنه ونقول من جمع بين
هذه الثلاثة فلا خلاف
في أن مستقره الجنة وهذه
درجة * والدرجة الثانية
أن يوجد اثنتان وبعض
الثالث وهو القول والعقد
وبعض الاعمال ولكن
ارتكبت صاحبه كبيرة أو
بعض الكبائر فعند هذا
قالت المعتزلة خرج بهذا
عن الإيمان ولم يدخل في
الكفر بل اسمه فاسق وهو
على منزلة بين المنزلتين وهو
مخلد في النار وهذا باطل
كما سنذكره * الدرجة
الثالثة أن يوجد التصديق
بالقلب والشهادة باللسان
دون الاعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه
فقال أبو طالب المسكي
العمل بالخوارج من الإيمان
ولا يتم دونه

لأنهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فلما أن يكون دليلا أن القول حسب هو الايمان كله وان الايمان يكون قولاً لا يحتاج الى عمل فهذا باطل (وادعى الاجماع فيه) وذلك في قوله بعد أن أورد أنرا عن علي رضي الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان فادخل أعمال الجوارح في عقود الايمان وأيضاً فإن الامة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ما ذكر في عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الاسلام بأعمال الجوارح انه لا يسمى مؤمناً وأنه ان عمل بجميع ما وصف به الاسلام ولا يعتقد ما وصف الايمان انه لا يكون مسلماً وقد أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم ان أمة لا تجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الاجماع (واستدل بأدلة تشعر بنقبض غرضه) الذي ساق الكلام لاجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكقوله تعالى الا من آمن وعمل صالحاً وكقوله تعالى الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين وكقوله تعالى الذين آمنوا وكانوا يتقون (اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان) أي غيره ودونه (لأن نفس الايمان) أي من ماهيته (والا فيكون العمل من المعاد) أي المسكر وهذا نقض مطلوبه الذي هو اثبات كون العمل من الايمان وأنه لا يتم بدونه (والعجب) منه (انه ادعى الاجماع) أي اجماع الامة (في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الا بعد مجرده ما أقرب به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكثرة والقائل بهم هذا قائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزبد ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتر كها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يتخذ في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الايمان ولا شرطاً في وجوده

واذ ادعى الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقبض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان لأن نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الا بعد مجرده ما أقرب به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكثرة والقائل بهم هذا قائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزبد ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتر كها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يتخذ في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الايمان ولا شرطاً في وجوده

ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فنقول فاضبط تلك المدة وماعد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وماعد الكثر التي يتركها يبطل الايمان (٢٤٥) وهذا لا يمكن التحكم بتقديره

ولم يصير اليه صائر أصلاً
* الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب قبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال ومات فهل يقول مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتنام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد اذا قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (لم يأت في الحديث) (فهل نقول) فيه انه (مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبي كاف في مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي جعل الاقرار شرطاً (لتنام الايمان) لا لاجراء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا ينفذ اليه (اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيلي وأبي الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولا حقتها جملة صلته والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائكة (بالايمان فكيف يتخذ) في النار وأيضاً (لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام) المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالبعث والحساب والقدر خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبها) أي السكنتين (ولكنه لم ينطق بها) بلسانه لا سرا ولا علاناً (فيجتمعا أن يجعل امتناعه عن النطق) بها (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجودها (ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقبده أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوده كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكوت والسكوت جناس * (تنبيه) قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون وهي مشكلة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعتهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب جل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوئي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراي رحمه الله تعالى فانهم أذكروا أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ محيي الدين

المبتدعة (ولا في استحقاق الجنة به) كما قاله المرجئة (وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية) والطاعات البدنية اذ يقال له (فاضبط تلك المدة) التي وصفتها بالطول (وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وماعد الكثر التي يتركها يبطل الايمان) وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصير اليه صائر أصلاً أي لم يذهب اليه ذاهب مطلقاً (الدرجة الرابعة) من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو اذعانه لما كشفه (قبل أن ينطق باللسان) اقراراً وشهادة (أو يشتغل بالاعمال) الشرعية (ومات) وفي بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال مات (فهل نقول) فيه انه (مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبي كاف في مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي جعل الاقرار شرطاً (لتنام الايمان) لا لاجراء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا ينفذ اليه (اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيلي وأبي الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولا حقتها جملة صلته والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائكة (بالايمان فكيف يتخذ) في النار وأيضاً (لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام) المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالبعث والحساب والقدر خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبها) أي السكنتين (ولكنه لم ينطق بها) بلسانه لا سرا ولا علاناً (فيجتمعا أن يجعل امتناعه عن النطق) بها (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجودها (ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقبده أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوده كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكوت والسكوت جناس * (تنبيه) قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون وهي مشكلة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعتهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب جل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوئي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراي رحمه الله تعالى فانهم أذكروا أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ محيي الدين

الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب

فاحتجنا الى التأويل المذكور ان صح وأنت خير بان كلام الشيخ في فتوحاته وفصوصه اذا جمع يحیی
أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يحتمل الدس وقد ألف الناس في هذه المسئلة قديما وحديثا وهم
في طرفي نقیض بل قال الامام أبو بكر الباقلانی ان قبول ايمانه هو الاقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ
ابن حجر المسكي في التحفة انه لا قطع على عدمه بل يظهر الآتية وجوده ثم قال وبما تقر علم خطأ من كفر
القائلين باسلام فرعون لاننا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري وان فرض انه مجمع
عليه اه وقال القائلون به انه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الايمان والنطق بالشهادتين عدم دخول
النار ولا عدم التعذيب بها وانما اللازم عدم الخلود في النار فتكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد
في النار وان دخلها بالسكائر أو بحقوق العباد ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها
بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم في ذلك كلام كثير ومن شنع على الشيخ محیی الدين بذلك
ابن المقرئ صاحب الارشاد والحافظ ابن حجر وتلميذه البقاعي ومن المتأخرين ملا علي القاري من الحنفية
ومن ذهب الى تأييد كلامه شراح الفصوص الجندی والكارزوني والقيصري والجلبي وعلى المهامبي
والجلال الدواني وعبد الله الرومي ولا يكاد زوني كتاب بالفارسية سماه الجانب الغربي قدرد عن الشيخ
ما عارض به على كلامه منها هذه المسئلة وقد نقله الى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرزنجي
رحمه الله تعالى وسماه الجاذب الغيبي وكان ممن يصرح بايمانه واقد حكى بعض من أثق به من السادة
أن الامام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باغتر الحضرمي حين وفد الى المدينة على سأكنها أفضل الصلاة
والسلام فاوض مع المذكور في هذه المسئلة وان عدم ايمانه مما أجمع عليه وطال بينهما الكلام الى
ان انفصلا من غير مرام فلما أصبح لقيه فأول ما فاتحه به الى ان قال له السلام عليك يا أبا فرعون فتغنص
السيد جدا وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلاموه فاعتذر
لهم أني ما قلت شططا هو يقول بايمان فرعون وبشبهته والمؤمنون اخوة فلم يتأذ من أخوة فرعون
وهو مؤمن عنده فانقطعوا (وقال قائلون القول) أي النطق اللساني بالشهادتين (ركن) من الايمان
(اذ ليس كلنا الشهادة اخبارا عن القلب) أي عما في القلب (بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة
والترزام والاؤل أظهر) أي كونه اخبارا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه ومن ذهب الى هذا
القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركنا في مفهوم الايمان فلا ثبت الايمان الابيه (وقد غلغ في هذا)
أي فيمن صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (طائفة المرجئة) من طوائف
المتدعة الذين من فضائحهم قولهم انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفخ مع الكفر طاعة (فقالوا هذا
لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم ان المعصية لا تضر مع
الايمان وهنا قد وجد الايمان غير انه عصي بامتناعه عن النطق (وسنبطل ذلك عليهم) قريبا (الدرجة
السادسة أن يقول بلسانه) كلتي الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق)
بما جاء به الرسول (بقلمه) أي لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (فلان شك في ان هذا في حكم الآخرة من
الكفار وانه مخلص في النار) لانه قد عدم مسمى الايمان الذي هو التصديق (ولان شك في انه) أي المذكور
(في حكم الدنيا التي تتعلق بالآخرة) والخلفاء والمأول (والولاة) للامر من طرف الآخرة بعد (من) جملة
(المسلمين) لانه ليس لهم الا الظواهر والتصديق محله القلب (لان قلبه) الذي هو محل التصديق (لا يطالع
عليه) لانه أمر غيب عنا وما كلفنا باطلاعه وانما الحكم عليه بالامارات (وعليها أن نظن به) احسانا
(انه ما قاله) أي القول المذكور من اداء الشهادتين (بلسانه الا وهو منطوق عليه في قلبه) وهذا ظاهر
(وانما شك في أمر ثالث وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له في الحال) الذي هو
فيه (قريب مسلم) ممن يرثه (ثم يصدق) أي يأتي بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي) أهل العلم

وقال قائلون القول
ركن اذ ليس كلنا الشهادة
اخبارا عن القلب بل
هو انشاء عقد آخر
وابتداء شهادة والترزام
والاول أظهر وقد غلغ في
هذا طائفة المرجئة فقالوا
هذا لا يدخل النار أصلا
وقالوا ان المؤمن وان عصي
فلا يدخل النار وسنبطل
ذلك عليهم * الدرجة
السادسة أن يقول بلسانه
لا اله الا الله محمد رسول الله
ولكن لم يصدق بقلبه فلا
نشكل في ان هذا في حكم
الآخرة من الكفار وانه
مخلص في النار ولا نشك في أنه
في حكم الدنيا الذي يتعلق
بالآخرة والولاة من المسلمين
لان قلبه لا يطالع عليه وعليها
ان نطق به انه ما قاله بلسانه
الا وهو منطوق عليه في قلبه
وانما شك في أمر ثالث
وهو الحكم الديني فيما
بينه وبين الله تعالى وذلك
بان يموت له في الحال قريب
مسلم ثم يصدق بعد ذلك
بقلبه ثم يستفتي

و يقول كنت غير مصدق

بالقلب حالة الموت والميراث

الآن في يدي فهل يحل لي

بيني وبين الله تعالى أو نكح

مسلمة ثم صدق بقلبه هل

تلزمه إعادة النكاح هذا

محل نظر فيحتمل أن يقال

أحكام الدنيا منوطه بالقول

الظاهر ظاهراً وباطناً

ويحتمل أن يقال تناسط

بالظاهر في حق غيره لأن

باطنه غير ظاهر لغيره

وباطنه ظاهر له في نفسه

بينه وبين الله تعالى والظاهر

والعلم عند الله تعالى أنه

لا يحل له ذلك الميراث

ويلزمه إعادة النكاح ولذلك

كان حذيفة رضي الله عنه

لا يحضر جنازة من يموت

من المنافقين وعمر رضي

الله عنه كان يرعى ذلك منه

فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة

رضي الله عنه والصلاة فعل

ظاهر في الدنيا وإن كان من

العبادات والتسوق عن

الحرام أيضاً من جملة ما يجب

لله كالصلاة لقوله صلى الله

عليه وسلم طاب الحلال

فريضة بعد الفريضة وليس

هذا مناقضاً لقولنا إن

الارث حكم الاسلام وهو

الاستسلام بل الاستسلام

التام هو ما يشتمل الظاهر

والباطن وهذه مباحث

فقهية ظنية تنبئ على ظواهر

الالفاظ والعمومات

والاقيسة فلا ينبغي أن ينظر

القاصر في العلوم أن المطلوب

في العلم

في حادثته (و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت) أي موت ذلك القريب الذي ورثته وإنما كنت مسلماً باللسان فقط (والميراث الآن في يدي فهل يحل لي) أخذه والتصرف فيه (بيني وبين الله) أم لا (أو نكح مسلمة) وهو يتستر بالاسلام (ثم يصدق) أي يحل التصديق في قلبه (هل تلزمه إعادة النكاح) أم لا (هذا محل النظر) ومثار التأمل (فيحتمل أن يقال) في الجواب (أحكام الدنيا منوطه) أي معقولة (بالقول الظاهر) الذي هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (ظاهر أو باطن) فعلى هذا له أخذ الميراث وبقاء المسلمة على النكاح الأول بالنظر إلى الدنيا والنظر إلى الآخرة (ويحتمل أن يقال) إنما (يناط بالظاهر) إذا أفتى (في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره) محبوب عنه (و) إن (باطنه ظاهر له في نفسه) يدرك ما انطوت عليه (بينه وبين الله تعالى والظاهر) في المقام وإن كان الأول ظاهراً كذلك (والعلم عند الله تعالى) أي به هذه الجملة تبركوا تبرياً من علمه إلى علم الله تعالى أي علمه محيط بكل شيء وهذا نظير ما يقول المفتي في آخر جوابه والله أعلم فبكل علمه إلى علم الله تعالى ويتبرأ من أن يقول في دين الله ما ليس مطابقاً لما هو في نفس الأمر (أنه لا يحل له) أخذ (ذلك الميراث) لأنه لم يأخذه بحق القرابة في الحقيقة ولا توارث مع اختلاف الملل (ويلزمه إعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والأول ما أجازه الفتوى (ولذلك كان حذيفة) بن اليمان العنسي حليف بن عبد الأشهل (رضي الله عنه) من خيار الصحابة وزهادهم ولاه عمر المدائن وله فتوحات مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوماً (لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى علمهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضي الله عنه) مع جلالة قدره (كان يرعى ذلك فلا يحضر) جنازة (من مات بالمدينة إذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه) خشية أن يكون منافقاً (والصلاة) على الجنازة (فعل ظاهر في الدنيا وإن كان من العبادات والتسوق عن الحرام) والشبهات (أيضاً من جملة ما يجب لله كالصلاة) أي حكمه حكمكمها فان قيل الاسلام هو الانقياد للظاهر كما سبق والرجل المذكور قد ثبت له ذلك فيجوز الميراث نظراً إلى الظاهر وليس هو من أحكام الإيمان فيكون مناقضاً لقول الفقهاء الارث حكم الاسلام والجواب ما أشار إليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذي أوردناه (مناقضاً) ومخالفاً (لقولنا) معاشرة الفقهاء (أن الارث حكم الاسلام وهو) أي الاسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام التام) المعتبر عندهم (ما يشتمل الظاهر) نعم (الباطن) فهذه الملاحظة إذا خالف الباطن الظاهر وعمل بهذه المخالفة تشبهاً بالظاهر يكون مؤاخذاً عند الله تعالى (وهذه مباحث فقهية ظنية) وليس في كلها ما يجب القطع به لأنها (تنبئ على ظواهر الالفاظ) وما توجه به بحسب الوضع اللغوي (و) على (العمومات) الواردة في الصيغ من الاشتراك في الصفات (و) على (الاقيسة) بأنواعها والقياس عند أهل الأصول الحاق معلوم بعلوم في حكمه لمساواة الأول للثاني في علمه حكمه (فلا ينبغي أن ينظر القاصد) للتخصيص (القاصر في العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظرو بين القاصد والقاصر جناس (أن المطلوب فيه القطع) والجزم على اليقين (من حيث جرت العادة) واطردت (بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع) لأن الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهي لا تثبت إلا بالادلة القطعية (فما أفلح من نظر إلى العادات) المألوفة (والمراسم) الظاهرية (في العلوم) وهنما مسائل مهمة ينبغي التنبيه عليها منها اتفق القائلون بعدم اعتبار الأقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوبى به أقر به فان طوبى به ولم يقر فهو كفر عناد وبهذا فسروا ترك العناد وقالوا هو شرط ومنها على القول بأن مسمى الإيمان التصديق بالقلب كما هو قول الأشعري والماتريدي أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم اليه في تحقق الإيمان أمور الإخلال به بالاحلال بالإيمان اتفاقاً كترك كل من سجد للصنم وقتل نبي أو استخفاف به وبالمخفف والكعبة وكذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وانكاره بعد العلم بأنه مجمع عليه وقيد الإمام

فيه القطع من حيث جرت العادة بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما أفلح من نظر إلى العادات والمراسم في العلوم

النزوى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص وبشرك في معرفته الخاص والعام لا كانكارا لبنت
 الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى عن العوام كذا نقله
 ابن حجر في الخفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم لم يشترطوا فيه سوى القطع
 في الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بشبوه قطعا لان مناط التكفير عند ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا
 الا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلج ويتبادى اهـ ومما لا يعرفه الا خواص من المجمع عليه حومة نكاح
 المعتدة للغير ومالم تثبت أو منكروه تأويل غير قطعي البطلان أو بعد عن العلامة بحيث يخفى عليه ذلك قال
 الاسفة رابن فاذا وجد شيء من الاختلاف السابق ذكره اذ لنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود
 من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان لانه جع للضدين قال ابن الهمام ولا يخفى ان بعض
 هذه الامور التي تعمد بها كفر قد توجب وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف
 الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان وبالله التوفيق ومنها المقطوع
 به في تحقيق معنى الايمان أمور الاول انه وضع الهوى من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقادا وعملا
 ورتب على فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو
 شقاوة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثاني ان التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
 من الوجدانية وغيرها اذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه * والامر الثالث انه قد اعتبر في
 ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبياؤه وكتبه وبيته وكالانقياد الى قبول
 أوامره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق الأشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه
 لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر فيمكن اعتبار هذه
 الامور التصديقية والاقرار وعدم الاختلال بما ذكرنا أجزاء مفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي
 هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفاءها لانتفاء الايمان بانتفاء أجزائه وان وجد جزؤه الذي هو
 التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبرت جللتها
 ووضع بارزها باللفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار
 خلافا فانا قاطعون بانه لم يبق على حاله الاول قد اعتبر الايمان شرعا تدقيقا خاصا وهو ما يكون بأمر وخاصة
 واعتبر فيه أيضا شرعا أن يكون بالغاحد العلم والافعال لجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان
 الموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد وهو في اللغة أعم من ذلك ويمكن
 اعتبار هذه الامور المذكورة شروطا لاعتباره شرعا فينتفي أيضا لانتفاءها مع وجود التصديق بمحلية
 القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم
 الشرعي فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفي عند انتفاءها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الفرض ان
 عند انتفاءها يثبت ضده لازم الايمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق ومنها ان
 الاستدلال الذي به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطا لجهة الايمان على المختار حتى صحوا ايمان المقلد
 ومنعه المعتزلة ونقل عن أبي الحسن الأشعري وقال أبو القاسم القشيري هو افتراء عليه وقيل أن يرى مقلد
 في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد
 مثلا أن يسمع الناس يقولون ان الخلق را باخلقههم وحق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك
 له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادوائه هؤلاء تحسبنا الظن بهم ونعظم الشأنهم عن الخطأ فاذا حصل ذلك
 جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول
 ذلك لجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصبا
 بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك لجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذي هو وسيلة اذ

لا معنى لاستحصال المقصود بالسبيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك
الاستدلال فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل
للجزم فان فيه حفظه ومما يدل ايضا على قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا
يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من الجحيم تحت السيف ولا تبال استدلال أولموا فقه بعضهم بعضا
بان يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره ونحو ذلك لهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا
نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها وباللغة التوفيق ومنها اختلافوا في التصديق القائم بالقلب
الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول أو تمامه على قول آخر هو من باب العلوم والمعارف أو من باب
الكلام النفسي فقبل بالاول وهو مدفوع أولا بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة
رسالته صلى الله عليه وسلم وما جاءه كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وثانيا الايمان مكلف به والتكليف انما يقع
بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة
بان يشاهد كلاما من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في
الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم وكلام النفس يثبت على حسب
الاعتقاد واليسه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجوده
والاهيته وقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه الباقلاني
فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام
وظاهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه
ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلا بد في
تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النسبي للواقع ومن أمر آخر
هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف وهذا
الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عبر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام وانما قلنا انه لا بد
مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر
وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق
ظاهر التكليف به بخو قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه من القصد الى النظر
في الامر على الوجه المؤدى الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى
تحصيله مرة أخرى كسب قال السعد في شرح المقاصد اعلم ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب
أي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الخواص وما أشبه ذلك وقد يكون
بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال
لا يفهم من نسبة الصدق الى المنكأ بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعني كون
المنكأ صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل
بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن
يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب
قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعا كفي ضم ذلك الامر الاخر من الانقياد الباطن
اليه وذلك التكليف السكأن لتعاطي أسباب العلم انما هو ان لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط
ما وجوبه لاجله وباللغة التوفيق ومنها ان الاظهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من
التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف المقابل

لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما له بهذا الوجه على انه ما جزآن لفهمه شرعا أو شرطان لاعتباره لاجراء أحكامه شرعا والثاني هو الوجه اذ في الاول يلزم نقل الايمان من المعنى اللغوي الى معنى آخر شرعي وهو بلا دليل يقتضي وقوعه منتفلا عنه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثرت الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه دون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان وعدم تحقق الايمان بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزئيتهما لفهمه شرعا لجواز أن يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالا مورا والخاصة بالمعنى اللغوي واذا تقرر ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذي هو ضد الايمان والله أعلم ثم عاد المصنف الى ما سبق الوعد به آتينا من رد شبهة المعتزلة والجهمية وقال (فان قلت فاشبهة المعتزلة والمرجئة) والفرقتان من خول المتكلمين وما لم يعرف أصل ما تعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتميز الباطل من الحق ولذا قال (وما حجة بطلان قولهم) فبينوا لئلا نكذبهم فأشار الى الجواب بقوله (فأقول شبهتهم) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه اذا حقق النظر فيه ذهب أي فالذي تمسكوا به (عمومات) وردت في أي من (القرآن أما المرجئة) فانهم (قالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصي) بناء على ان المعصية لا تضر الايمان كما ان الكفر لا تنفع معه طاعة وجعلوه أصلا من أصولهم ثم بنوا عليه قواعدهم نظرا (لقوله عز وجل) في سورة الجن (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا) أي نقصا على طريق الظالم (ولارهما) أي عسرة وكلفة (لقوله عز وجل) والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون أي المواددون لله بحسن اخلاصهم ووجه الدلالة قصر من اتصف بالايمان على الصديقين (لقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج) أي جماعة (سألهم خزنتها) جمع خازن والمراد الملائكة الموكلون بها (الى قوله فكذبنا) وهو قوله تعالى ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (وقلنا مائزل الله من شيء) ان أنتم الا في ضلال كبير قال القاضي وفي قوله ألم يأتكم نذير توبخ وتبكي وقوله فكذبنا أي كذبنا الرسل وأفرطنا في التكذيب حتى منعنا النبوة والارسال رأسا وبالغنا في نسبتهم الى الضلال (ووجه الدلالة ان) قوله كلما ألقى عام مستغرق لجميع من ألقى (فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا) كما هو ظاهر (لقوله) تعالى (لا يصلاها) أي لا يجد حرها أولا يلزمها مقاسيا شدتها (الا الاشقي) الكافر فان الفاسق وان دخلها لم يلزمها ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله (الذي كذب وتولى وهذا) فيه (حصر) أي الذي كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذي يصلاها لا غير (واثبت ونفي) ولو قال ونفي واثبات اصح أيضا (لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون) أي من خوف يوم القيامة قالوا (والايمان رأس الحسنات) ولقوله تعالى (والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس) والله يحب المحسنين وقال (الله تعالى انما انضيع أجر من أحسن عملا) فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (ولا حجة لهم في ذلك) كله (فانه حيث ذكر الايمان في هذه الآيات) وهي الآية الاولى والتي بعدها جاء فيها ذكر الايمان تصریحا وأما في الاخيرة والثلاث قبلها فتلويحا فانما (أريد به الايمان مع العمل) بالادكان وهو شرط كماله (اذ) قد (بيننا) آتينا (أن الايمان قد يطلق وراد به الاسلام وهو) الاستسلام الباطن الذي هو عبارة عن (الموافقة بالقلب) تصديقا (والقول) نطقا (والعمل) أداء (ودليل هذا التأويل) الذي صرنا اليه من أن المراد بالايمان هو الاسلام الباطن (أخبار كثيرة) صح ورودها (في معاقبة العاصين) والمذنبين (و) أخبار أخرى في (مقادير العقاب) عما يتلى في كتب أهل السنة متونا وشروحا (و) من أدلة ذلك أيضا (قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

والمرجئة وما حجة بطلان قوله هم فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصي لقوله عز وجل فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا مائزل الله من شيء فقوله كلما ألقى فيها فوج عام فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وهذا حصر واثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى انما انضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان في هذه الآيات أريد به الايمان مع العمل اذ بينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من

من كان في قلبه شبهة

ذرة من الايمان فكيف يخرج اذالم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والاستغناء المشبهة بدل على لا انقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له ناز جهنم خالدين فيها وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى ألا ان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة عمومهم ولا بد من سلب التخصيص والتأويل على الجائنين لان الاخبار صريحة بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الاواردها كالصريح في أن ذلك لا بد منه لا سلك اذ لا تخلو مؤمن عن ذنب وتكبه وقوله تعالى لا يصلاحها الا الاشقي الذي كذب وتولى أراد به من جماعة مخصوصين أو أراد بالاشقي شخصا معينا أيضا وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها أي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب ومن هذه الآية وقع للاشعري وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وان هذه الالفاظ يتوقف فيها الى ظهور قرينة تدل على معناها أو ما المعتزلة فسبهم قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن

من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا (فكيف يخرج اذا لم يدخل)
أى كيف يتصور الخروج من شئ إلا بعد الدخول فيه أو الإخراج إلا بعد الإدخال على اختلاف
الروايتين (و) دليله من القرآن (قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به) أى يكفر به ولو بتكذيب
نبيه لأن من جحد نبوة الرسول عليه السلام مثلاً فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الهاً آخر والمغفرة منتفية
عنه باختلاف (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) فمغفر مادون الشرك تحت امكان المغفرة فمن مات على
التوحيد غير مخلد في النار وان ارتكب من الكبائر غير الشرك ما عساه أن يرتكب (والاستثناء بالمسئنة
يدل على الانقسام) الى كبيرة وصغيرة ففيه تجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة
أم لا لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله
في تجوز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نارجهـنم خالدين فيها أبداً
وتخصيصه بالكفر تحكم) بلا دليل (و) مثله (قوله تعالى الان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى
ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار) والمراد بالسيئة في مقابلة الحسنة أعم من أن تكون
صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة في الآتى السابقة (في معارضة) أى مقابلة (عموماتهم) التى
تمسكوا بها (ولابد من تسليط التخصيص) في تلك العمومات فانه مأمون عام الا وقد خص (و) لابد
من (التأويل على الجانبين لان الاخبار) الصحيحة (مصرحة بأن العصاة يعذبون) على قدر ذنوبهم
منها ما أخرجه البخارى في الصحيح من حديث أنس رفعه لبيصين أقواما سفع بذنوب أصابوها ويأتى
للمصنف ذكر عدة أحاديث في تعذيب العصاة في آخر الكتاب عند ذكر الموت تشكككم عليها ان شاء
الله تعالى (بل قوله تعالى وان منكم الا واردها) كان على ربك حتماً مقضياً (كالتصریح في ان ذلك)
أى الورد (لابد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود
النار لكل أحد وهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجى الذين اتقوا ونذر
الظالمين فيها جثثاً وبعضهم فسر الورد بالدخول كما في حديث جابر رفعه وزاد لا يبقى بر ولا فاجر الا
دخلها فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على ابراهيم حتى ان النار لضيحاً من ردهم ثم ننجى
الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائى فى الكنى والبهيقي
وغيرهم وهو حسن (و) أما ما تمسكوا به من (قوله تعالى لا يضلها الا لاشقى الذى كذب وتولى) فانما
(أراد به) أى بالاشقى (من جماعة مخصوصين) فانه صيغة أفعال التفضيل (اذ أراد بالاشقى شخصاً
معيّناً أيضاً) هو أمية بن خلف كما يظهر من سياق البغوى (و) أما ما تقدم من الاستدلال (من قوله
تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فان المراد منه (أى فوج من الكفار) وفي تفسير القاضى
جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذه الآية) أى التى ذكرت (وقع
للأشعرى) الامام أبى الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقاً (وان هذه
الالفاظ) التى وردت بالعموم (يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح
اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعداً من جهة واحدة مطلقاً ومعنى العموم
اذا اقتضاه اللفظ ترك التفضيل الى الاجال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف اليها من قرائن
الاحوال قال القطب الشيرازى فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه زاد ما عليه
فيقال متى مالان زيادتها تؤدى بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الأعم الى معنى عام كما ينقل المعنى ويغيره
اذا دخلت على ان وأخواتها ولما فرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها
شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فمذهبهم) التى وقعوا فيها في تأسيس
أصلهم الذى عليه بنوا مذهبهم وتمسكوا بأى من القرآن منها (قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى) كذا (قوله تعالى والعصران الانسان لفي خسر الا الذين وعملوا الصالحات
 و) كذا (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهنم و) كذا (كل آية ذكر الله عز وجل
 العمل الصالح مقر ونا فيها بالايان) فانها متمسكهم في جعلهم الاعمال شرطا في صحة الايمان كما ان
 قوله ومن يعص الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) متمسكهم في تخليد صاحب
 الكبيرة في النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فينبغي
 أن تبقى له مشيئة في مغفرة ماسوي الشرك) قال ملا على في شرح الفقه الاكبر ذهب بعض المعترلة الى
 انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى يتنعم عقلا بل بمعنى انه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية
 على انه لا يقع كقوله تعالى ان تحتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بان الكبيرة
 المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجس الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان السكل ملة واحدة في
 الحكم أو الى أفراد القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاتحاد بالاتحاد كقولنا
 ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم كذا في شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الأول ان تحتنبوا
 أنواع الكفر وفيه انه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم
 الا ان يقال المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل
 يقدر فيه استثناء المشيئة أي نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ثم نقل عن شيخنا العلامة عبد الله السعدي
 انه كان يقول في هذا المقام ان تقدير الاستثناء يعني عن حمل الكبائر على الكفر اه فالتماثل الاستثناء
 الا لتصحيح حمل الكبائر على الكفر دفعا للزوم المتقدم اذ لو حملت الكبائر على عمومها لما صح الاستثناء
 للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو بخلاف نص ان الله لا يغفر أن يشرك به
 الآية وأيضاً يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة
 بكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها في معنى الآية أن
 المعلق عليه تكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضاً ولا خلاف
 أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا
 مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة
 على مطلوبهم ولا يخفى أن حمل كبائر ما تنهون على الكفر من الوجهين المذكورين في غاية البعد اذ
 البلاغة تقتضي ان تحتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالخلق مدلول الآية تكفير الصغيرة
 لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه
 من الكبائر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث يخالف للمذهبين المسمى بالملفق فكيف يحكم بكونه
 الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين وان الكبائر على معناها المتعارف
 ما عدا كفر الكافرين كما يشير اليه قوله كبائر ما تنهون عنه والمعنى ان تحتنبوا كبائر المنهيات نكفر
 عنكم سيئاتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وسائر الاحاديث الواردة
 في المكفرات والله أعلم (وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
 ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مراراً فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لا يتخذ في النار (وقوله
 تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملا) فاذا كان الايمان عملاً بالوجه الذي قررناه (فكيف يضيع)
 سبحانه (أجر أهل الايمان وجميع الطاعات بمعية واحدة) كما يزعمون (و) أما (قوله تعالى ومن يقتل
 مؤمنا متعمدا) فالمراد منه (أي) يقتل مؤمنا (لايماناً وقد ورد على) خصوص (مثل هذا السبب)
 فلم يبق لهم تعلق بظواهر الآية وكشف لك وجه التأويل فيها وحلها على مقتضى ما ذهب اليه أهل
 السنة * (تنبه) * في بيان حكم أهل الأهواء في الاجماع والاختلاف وبيان انه لا طاعة لهم ولا نصيح

وعمل صالحا ثم اهتدى
 وقوله تعالى والعصران
 الانسان لفي خسر الا الذين
 آمنوا وعملوا الصالحات
 وقوله تعالى وان منكم الا
 واردها كان على ربك حتما
 مقضيا ثم قال ثم نجي الذين
 اتقوا وقوله تعالى ومن يعص
 الله ورسوله فان له نارجهنم
 وكل آية ذكر الله عز وجل
 العمل الصالح فيها مقر ونا
 بالايان وقوله تعالى ومن
 يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
 جهنم خالد فيها وهذه
 العمومات أيضا مخصوصة
 بدليل قوله تعالى ويغفر
 مادون ذلك لمن يشاء فينبغي
 أن تبقى له مشيئة في مغفرة
 ماسوي الشرك وكذلك
 قوله عليه السلام يخرج
 من النار من كان في قلبه
 مثقال ذرة من ايمان وقوله
 تعالى انا لانضيع أجر من
 أحسن عملا وقوله تعالى ان
 الله لا يضيع أجر المحسنين
 فكيف يضيع أجر أصل
 الايمان وجميع الطاعات
 بمعية واحدة وقوله تعالى
 ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 أي لايماناً وقد ورد على
 مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب الاسماء والصفات أجمع أصحابنا على أن المعتزلة والتجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والمجموعة لا اعتبار بخلافهم في مسائل الفقه وإن اعتبر بخلافهم في مسائل الكلام فذا قول الشافعي رضي الله عنه في أهل الأهواء وكذلك روى أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الاوزاعي ومحمد بن جرير الطبري بإسناد عن سفيان وحكاة ابن جرير أيضا بإسناده عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وحكاة أبو نؤير في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضي والزهرري وأقرانهم واختلف فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء فقال مالك بإبطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الأهواء وقال الشافعي وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الأهواء الا النظامية فانهم يرون الشهادة بالزور وأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الأصح على قياس مذهبهم وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء فان أهل السنة والجماعة يجمعون على أن أهل الأهواء المؤدية إلى الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالى مما يفعله من صلاة وصوم وزكاة وحج لان الله تعالى أمر عباده بإيقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن يرى بها التقرب إلى الله تعالى مع اعتقاد صفة الإله على ما هو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من لا يعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لا اعتقادهم فيه خلاف ما هو عليه في عدله وحكمته وليس شيء من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه إلى التقرب به الا طاعة واحدة وهي النظر والاستدلال الواقع من المكلف عند توجه التكليف عليه فانه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفاً بالله تعالى فلا يصح منه التقرب إلى الله عز وجل لانه أمر بها وما بعدها من العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل الا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب إليه وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الاعتناء وعن غمار أهل الاسلام والجدد لله على العصمة من البدعة وقال أيضا في الكتاب المذكور اعلم أن أصحابنا وإن أجمعوا على تكفير المعتزلة والغلاة والخوارج والتجارية والجهمية والمشبهة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات والاجارات والرهون وسائر المعامضات دون الانكحة ومواريتهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يحل شيء من ذلك الا الموارثة فغلب فيها خلاف بين أصحابنا فمنهم من قال مالهم لأقربائهم من المسلمين لان قطع الميراث بين المسلم والكافر انما هو في الكافر الذي لا يعد في الأمة ولان خلاف القدري والجهمي والتجاري والمجسم لاهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من أهل الأهواء دون الكافر الخارج عن الأمة بمحمد بالله عز وجل أو رسوله أو بكاتبه ومنهم من قال ان حكم أهل الأهواء حكم المرتدين لا يرثون ولا يرثون وحكى عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين انهم قالوا بتوريث المسلم من أهل الأهواء ولا عكس وكذلك قالوا في المسلم الكافر وإلى هذا ذهب اسحق ابن راهويه ورواه بإسناده عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب وانهم قالوا الاسلام يزيد ولا ينقص وقال قوم من التابعين لا يرث من أهل الأهواء ولا يرث بعضهم من بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر صنفاً آخر منهم فهما ملتان لا توارث بينهما وبه قال الزهرري وربيعة والنخعي والحسن بن جني وأحمد ابن حنبل وقال قوم أموال أهل الأهواء لاهل بدعتهم فلا يرث وكذلك قالوا في مال المرتدا ذمات انه لاهل الدين الذين ارتد اليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر واختلف أهل

الحق في الطفل اذا ولد بين أبوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فأت أحد
 الابوين ففهم من قال حكمه في الميراث حكم المسلم منهما في الميراث وفي سائر الاحكام والى هذا ذهب
 شريح والحسن والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار في هذا الباب
 بموت الأب دون الأم وكذلك حكم الطفل بين الكافرين اذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالأب
 وكان الطفل في دينه وفي سائر أحكامه لان النسب معتبر به دون الأم وقال آخرون باعتبار حكم الطفل
 بإسلام الأم وتوحيدها عن البدعة دون الأب فيكون حكمه تابعاً لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها في الزق
 والحرية وبأنه التوفيق (فان قلت فقد مال الاختيار) والترجيح بما ذكرنا (الى أن الإيمان
 حاصل) بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر
 عن السلف الصالحين (قولهم) أي صح عنهم انهم قالوا (الإيمان عقد وقول وعمل فامعناه) بينوا
 لنا اما تحقيق معتقد السلف في الإيمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن الذين قالوا ان الإيمان
 بالقلب واللسان وسائر الاركان فهم خمس فرق احداها أصحاب الحديث والثانية الزيدية والثالثة
 الامامية والرابعة المعتزلة والخامسة الخوارج فلما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم في حقيقة
 الإيمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقوالهم الى أن قال ومنهم من قسم الإيمان على أنواع فاعلى الإيمان
 معرفة بالقلب وقرار باللسان وعمل بالاركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب
 الحديث وفقهاهم مثل مالك والشافعي والاوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأحمد واسحق وسائر أئمة
 الحديث وبه قال من متكلميهم الحرث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو علي النخعي وأبو
 الحسن الكبير الطبري اه قلت والى هذا ميل صاحب القوت وعباراته دالة عليه وقال وقد روي ذلك
 مفصلاً في حديث علي رضي الله عنه الإيمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان ثم قال فادخل أعمال
 الجوارح في عقود الإيمان وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول الى السلف وصح قول المصنف واشتهر
 عن السلف وأشار الى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الإيمان لانه مكمل له ومنهم)
 التكميل يستعمل في الذوات والصفات وكل الشئ تمت اجزأؤه وكله وأكملته والتتميم تكميل الاجزاء
 (كما يقال الرأس واليدان من الانسان) أي من جملة اجزاء الانسان (ومعلوم) بالبدئية (انه
 يخرج عن كونه انساناً بعدم الرأس) لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان (ولا يخرج عنه) أي عن
 كونه انساناً (بكونه مقطوع اليد) أو اليدين أو من أصل خلقته (ولذلك يقال التسبيحات) التي
 يؤتى بها في الركوع والسجود (والتكبيرات) التي يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (من
 الصلاة) أي من نفسها (وان كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقاً (فالتصديق بالقلب) نسبته
 (من الإيمان كالقلب من وجود الانسان) أشار بذلك الى أنه جزء من مفهومه (اذ ينعدم) الإيمان
 (بعد مه) كما ينعدم الانسان بعدم القلب (وبقية الطاعات) الحاصلة (كلاطراف) من الانسان
 حيث لا ينعدم الانسان بعدمها (وبعضها) أي الطاعات (اعلى من بعض) كما ان بعض الاطراف من
 الانسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضاً كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف
 وله اطناب وله عمود في باطنه فالفسطاط مثل الإيمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هي
 الاطناب التي تملأ ارجاء الفسطاط والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق لاقوام الفسطاط
 الابه فقد احتاج الفسطاط اليهما جميعاً اذا استعانة له ولا قوة الا بهما جميعاً (وقد قال صلى الله عليه وسلم
 لا ينزى الزاني حين يزني وهو مؤمن) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة قلت وفيه زيادة
 عندهما وهي ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينهب
 نهبه ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذي وابن

فان قلت فقد مال الاختيار
 الى أن الإيمان حاصل دون
 العمل وقد اشتهر عن
 السلف قولهم الإيمان
 عقد وقول وعمل فامعناه
 قلنا لا يبعد أن يعد العمل
 من الإيمان لانه مكمل له
 ومنهم كما يقال الرأس
 واليدان من الانسان
 ومعلوم أنه يخرج عن
 كونه انساناً بعدم الرأس
 ولا يخرج عنه بكونه
 مقطوع اليد وكذلك يقال
 النسبيات والتكبيرات
 من الصلاة وان كانت
 لا تبطل بفقدها فالتصديق
 بالقلب من الإيمان كالرأس
 من وجود الانسان اذ
 ينعدم بعدمه وبقيصة
 الطاعات كالاطراف
 بعضها أعلى من بعض وقد
 قال صلى الله عليه وسلم
 لا ينزى الزاني حين يزني وهو
 مؤمن

ماجه وزاد عبد الرزاق وأحمد ومسلم في روايتهم ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن فإياكم وإياكم
وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن جريد والطبراني في الكبير والحكيم الترمذي والبيهقي عن عبد الله بن أبي
داود والطبراني أيضا في الكبير عن عبد الله بن مغفل وفي الاوسط عن علي وقال ابن عدي في الكامل
رواه علي بن عاصم بن علي الواسطي عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كثير عن ابن عباس عن أبي هريرة
وعلي ليس بشيء وهذا لأعلم أحدا برويه عن شعبة بهذا الاسناد غير علي بن عاصم وأورده في ترجمة
بقية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة قال الاعرج سمعت
من أبي سلمة بن عبد الرحمن ان أبا هريرة كان يقول مع ذلك ولا ينتهب منهبة الحديث وهذا من حديث
شعبة عن أبي الزناد لم يروه عن شعبة غير بقية وذلك لانه لا يحفظ لشعبة عن أبي الزناد شيء ويقال ان في
أصل بقية هذا الحديث نا شعبة عن أبي الزناد فقبيل كان في كتابه نا بعد عن أبي الزناد فصحفوا
عنه فقالوا شعبة عن أبي الزناد اه وأخرجه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة وزاد بعد قوله وهو مؤمن
ينزع منه الايمان ولا يعود اليه حتى يتوب فاذا تاب عاد اليه وأخرجه البزار والطبراني في الكبير والخطيب
في التاريخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعندهم بعد قوله وهو مؤمن فاذا تاب تاب
الله عليه وعند الطبراني في الاوسط عن أبي سعيد بلغظ فاذا تاب رجع اليه وأخرجه عبد الرزاق ومسلم
وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة وبعد قوله وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد وأخرجه عبد بن جريد
والحكيم الترمذي وسهويه وابن الضريس عن أبي سعيد والحكيم الترمذي عن عائشة وذكريان عدي
في الكامل في ترجمة اسمعيل بن يحيى بن عبيد الله التميمي عن شعبة عن الحكم بن ابراهيم عن علقمة قال
خطبنا على بالكوفة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وأورد في ترجمة يحيى بن هاشم نا أظنه
شعبة عن الحكم بن ابراهيم بهذا الاسناد وأورده في ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زر عن عبد الله
ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (والصحابه ما اعتقدوا) ورضي الله عنهم (مذاهب المعتزلة)
بل ولاذهب فهمهم (في الخروج عن الايمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقة والانتهاك والغفلان وجد في
بعض رواياته لفظ الخروج والنزع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن حقا) وصدقوا غير
مؤمن (إيماننا) بشروطه (كاملا) بالورع والخافة وهذا (كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف)
كاليدن والرجلين والانف والاذن (هذا ليس بانسان) وهو صحيح (أي ليس له الكمال الذي وراء حقيقة
الانسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال معناه كمال الايمان ومؤمن حقا لان حقيقة الايمان
كمال الخوف والورع اذا لامة بجمعة ان أهل الكبرياء ليسوا بكافرين واذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من
حقيقة الايمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والتزام الشريعة وفيه معنى
لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحياء لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحياء من الايمان والمستحى
لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الاسلام والتوحيد وإيجاب الاحكام * (تنبيه) * قال الفخر
الرازي الاعمال خارجة عن مسمى الايمان والقائلون بانها داخل تحت اسم الايمان اختلفوا فقال الشافعي
رحمه الله النسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما للمجموع الامور فعند فوات
بعضها يفوت ذلك المجموع اذا المجموع ينتفي بانتفاء جزئه فوجب أن ينتفي الايمان وأما المعتزلة والخوارج
فأصلهم مطار دلنا ان الاعمال عطف على الايمان في غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير
المعطوف عليه ولانه شرط لصحة الاعمال كافي قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط
غير المشروط وقال الله تعالى وأصلحو اذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان
معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب بانهم الايمان ثم أوجب الاعمال فقال يا أيها الذين
آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا دليل التغير وقصر اسم الايمان على التصديق ولهذا فزع أعداء الله تعالى

والصحابه رضي الله عنهم
ما اعتقدوا مذهب المعتزلة
في الخروج عن الايمان
بالزنا ولكن معناه غير
مؤمن حقا إيماننا كاملا
كما يقال للعاجز المقطوع
الاطراف هذا ليس بانسان
أي ليس له الكمال الذي
هو وراء حقيقة الانسانية

عند معاينة العذاب والبأس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق آمنت
 انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وقول قوم نونس عليه السلام آمنت بالله وحده وكفرنا بما كُتبه
 مشركين وتشبههم بقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أى صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لان المراد
 بهذا الايمان التصديق أيضا غير ان المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه الى بيت المقدس
 ويحتمل أن يراد به نفس الصلاة لأنها سميت إيمانا مجازا اما لانها لا تصح بدون الايمان فكان الايمان
 شرط جوازها وسبب قبولها أو لدلالة تعالى الايمان على ان الاسم محمول على المجاز بالاجتماع فانهم ما جعلوا
 الايمان اسما لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسد
 الصلاة مفسدا للايمان وكذا هذا في الصوم والحج ثم اطلاق اسم الجلالة على كل فرد من أفراد الجلالة مجازا
 واذا كان الاسم مجازا كان حمله على ما ذكرنا أحق لمافي من مراعاة معنى اللغة والله أعلم * (مسئلة) *
 ثمانية من المسائل الثلاث في بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الاقوال فيه (فان قلت فقد اتفق
 السلف) رحمه الله تعالى (على ان الايمان يزيد وينقص) وفسروه بأنه (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
 فان كان التصديق هو الايمان) والايمان هو التصديق ولا يترادف في نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا
 نقصان) أى لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي اذ التصديق في الخلقين على
 ما قبلهما وهذا يخالف لما ذهب اليه السلف فكيف التطبيق بين القولين ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين
 بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلى وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس
 وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضى الله عنهم ومن التابعين كعبد الاحبار وعروة
 وطاوس وعمر بن عبد العزيز ومن الأئمة الشافعي وأحمد واسحق كل رواه اللالكائي في كتاب السنة واليه
 ذهب البخاري فقال في أول كتاب الايمان وهو قول وعمل يزيد وينقص بل روى عنه بسند صحيح انه قال
 لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فما رأيت أحدا يختلف فيه وبه قال عامة الاشاعرة ومن
 المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص واختاره أبو
 منصور الماتريدي ومن الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وتوقف مالك عن القول بنقصانه وهذا هو
 المشهور من مذهبه على انه اختلف قوله كافي رواية العتبية على الاحتمالات الثلاث ورأيت في الاسماء
 والصفات لابي منصور البغدادى نقل عن الاشعري في مقالاته عن أبي حنيفة مانصه وقال ان الايمان
 لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه وحكى غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه
 يزيد ولا ينقص اه نص مقالات الاشعري وهذا الذى حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك
 ولكن لم يشتهر في المذهب وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسئلة حيث قال (فأقول السلف)
 الصالحون (هم الشهود العدول) لاخبار وردت في ذلك منها خبر القرون ثلثين الذين يلوهم وقد أثبت
 عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز منها قوله رضى الله عنهم ورضوا عنه ومنها ما تبهوهم باحسان
 (وما لا حد) بمن بعدهم (عن قولهم) الذى قالوه ورأىهم الذى رأوه (عدول) أصلا وبين العدول
 والعدول جناس تام (فما ذكره) وذهبوا اليه (حق) ثابت لا تنكسر (وانما الشأن في فهمه) أى
 فهم ما قالوه وحمله على أحسن محامله ولذا قال الفخر الرازى الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم
 الايمان وعدمه فعلى الأول ان كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج أو على وجه التكميل كما
 نقل عن الحديثين يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا
 لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وسيأتى البحث فيه (وفيه دليل على ان العمل) بالجوارح (ليس من
 أجزاء الايمان) التى تتركب منها ماهيته (و) لامن (اركان) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق
 الا به كما هو شأن الركنية (بل هو مزيد عليه ويزيده) اذا وجد معه وينقص اذا انعدم (والزائد

*) (مسئلة) * فان قلت
 فقد اتفق السلف على ان
 الايمان يزيد وينقص
 يزيد بالطاعات وينقص
 بالمعصية فاذا كان التصديق
 هو الايمان فلا يتصور فيه
 زيادة ولا نقصان فاقول
 السلف هم الشهود العدول
 وما لا حد عن قولهم عدول
 فما ذكره حقيق وانما
 الشأن في فهمه وفيه دليل
 على ان العمل ليس من
 أجزاء الايمان وأر كان
 وجوده بل هو مزيد عليه
 يزيده والزائد

موجود والنقص موجود والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه بل (٢٥٧) يقال يزيد بلحيته وسنمه ولا يجوز أن

يقال الصلاة تزيد بالركوع
والسجود بل تزيد بالكاتب
والسنن فهذا تصريح بان
الاعتناء به وجود ثم بعد
الوجود يختلف حاله
بالزيادة والنقصان فان
قلت فالاشكال قائم في ان
التصديق كيف يزيد
وينقص وهو خصلة
واحدة فاقول اذا تر كذا
المداهنة ولم نكثرت بتشعب
من تشعب وكشفنا الغطاء
ارتفع الاشكال فنقول
الاعتناء اسم مشترك يطلق
من ثلاثة أوجه (الاول)
أنه يطلق للتصديق بالقلب
على سبيل الاعتقاد ولتقليد
من غير كشف وان شراح
صدر وهو ايمان العوام
بل ايمان الخلق كلهم الا
الخواص وهذا الاعتقاد
عقيدة على القلب تارة
تشتد وتقوى وتارة تضعف
وتسترخى كالعقيدة على
الخط مثل ولا تستبعد هذا
واعتبر باليهودي وصلابته
في عقيدته التي لا يمكن
نزعها عنها تخويف
وتحذير ولا تخييل ووعظ
ولاحقيق وبرهان وكذلك
النصراني والمبتدعة وفيهم
من يمكن تشكيكه بأدنى
كلام ويمكن استنزاه عن
اعتقاده بأدنى استمالة أو
تخويف مع انه غير شاك في
عقده كالاول ولكنهما
متفاوتان في شدة التصميم
وهذا موجود في الاعتقاد
الحق أيضا والعمل يؤثر في

موجود والنقص موجود) وهو العمل (و) لا يخفى (ان الشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان
يزيد برأسه) لانه جزؤه الذي تنميه انسانيته (بل يقال يزيد بلحيته) بكسر اللام الشعر النازل على الذقن
والجمع لحي مثل سدره وسدر (وسنمه) وهو السكينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد
بالركوع والسجود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حدتها الشرعي ذات ركوع وسجود (بل تزيد
بالادب والسنن) الواردة في السنة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكان في الادوية أصولا هي
أركانها وزايد هي متماتها السكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها كذلك السنن والنوافل
لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بان الاعتناء به وجود) في حد ذاته (ثم بعد الوجود
يختلف حاله بالزيادة والنقصان) ويتفهم منه ان الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات
والخفية لا يعنون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فالاشكال) باق لم يندفع و (قائم في ان
التصديق) الذي هو مفهوم الايمان (كيف يزيد وينقص) ويتبع بعض ويتجزأ (وهو خصلة واحدة)
والخصلة بالضم الحالة والخصلة يشير الى أنه بسيط وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول
اذا تر كذا المداهنة) أي المسألة والمصالحة (ولم نكثرت) أي لم نبال (بتشعب من تشعب) أصل
الشعب (تهيج الشرى يقال شعب القوم وعليهم وبهم شعبا من باب نفع) (وكشفنا الغطاء) أي السر عن
وجه المراد (ارتفع الاشكال) القائم في المسألة (فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه
(الاول انه يطلق للتصديق) الجازم (بالقلب) وهو مفهوم لغوي كما تقدم (على سبيل الاعتقاد) أي بعقد
القلب عليه وهو معنى الجازم (و) على سبيل (التقليد) للغير عن يعتد صلاحه (من غير) حصول
(كشف) له في سر من أسرار بل (و) من غير (ان شراح صدر) ما يليق اليه من الامور المتعلقة به
(وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد الخواص ولما كان ربما يفتان من ذكر العوام ان المراد بهم
السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كلهم) فدخل فيهم المشتغلون بالعلوم الظاهرة فمن لم
يكشف لهم من أسرار الحق شيء فهم كذلك بمنزلة العوام وايمانهم كما يمانهم بل ربما ان بعض السوق اذا
ألقى اليه شيء من خواص الايمان يتلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء معزلة عنه لما نشأ في طباعهم من تحصيل
علومهم العجب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما باق اليه حسبما ألفه من طبعه من مناقضة
ومنع وردوا بطلان كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الخواص) من الناس المستثنون من
هؤلاء وهم الذين أفاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحكمة الوقار والسكينة وأنعم عليهم بأنواع
اللطائف وهذا السياق من المصنف يؤيد القائمين بحجة ايمان المقلد لوجود أصل التصديق عنده وقد
تقدم الكلام على هذه المسألة قريبا (وهذا الاعتقاد عقيدة) أي بمنزلة عقيدة (على القلب تارة تشتد
وتقوى وتارة تضعف وتسترخى) ثم ضرب له مثلا في الشاهد فقال (كالعقيدة على الخط مثلا) فانه
مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أي السامع (هذا) الذي ذكرته لك (واعتبر باليهودي وصلابته) أي
شدته (في عقيدته) السخيفة (التي لا يمكن نزعها) واخراجها (منه بخويف) وتهديد (وتحذير) من
النكال به (ولا تخييل) وتصور للعقائد الحقة له (و) لا يجوز (وعظ) ونصيحة باللين والاستمالة (ولا
بتحقيق وبرهان) على تلك المسائل التي تليق عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المعترلة
والخوارج والرافضة وهذا مشاهد بان حادثهم في العقائد الدينية (وفيهم من يمكن تشكيكه) أي ادخال
الشك عليه (بأدنى كلام) وأقرب ايهام (ويمكن استنزاه عن) عصم (اعتقاده بأدنى استمالة) وتخيل
(أو) أدنى (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أي فيما عقده بقلبه (كالاول) أي
كالتصديق في عقيدته (ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته) والتصميم في الامر المضمي فيه (كما
يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فأما الذين آمنوا (فزادتهم ايمانا)

وقال تعالى ليزدادوا إيماناً مع (٢٥٨) إيمانهم وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى في بعض الأخبار والإيمان يزيد وينقص

أي السورة بزيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الإيمان بها وبإيمانهم (وقال تعالى) في سورة الفتح (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم) وفي المدثر ويزداد الذين آمنوا إيماناً وفي آل عمران فآخسهم فزادهم إيماناً وفي الأحزاب وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً (وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى) عنه (في بعض الأخبار الإيمان يزيد وينقص) قال العراقي أخرجه ابن عدي في الكامل وأبو الشيخ في كتاب الثواب من حديث أبي هريرة وقال ابن عدي باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب المحمدي يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء اه قلت ونص القوت وروينا في حديث وثالة بن الاسقع الإيمان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لا تحصى كثرتهم اه وأخرجه ابن عدي في الكامل في ترجمة معروف بن عبد الله الخياط الدمشقي قال حدثنا وثالة بلفظ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يكون قولاً بلا عمل ثم قال هو منكبر والحل فيه على معروف اه وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية وهو عند الحاكم بالفظ ابن عدي الذي سقناه فالذي تحصل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وطاهر سياق القوت يقتضي انه موقوف على وثالة رضي الله عنهم وروى أبو اسحق الثعالبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار (وذلك بتأثير الطاعات في القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اصادها وهي المعاصي (وهذا) المقام (لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه) أي تأمل فيها بالمراقبة (في أوقات المواقفة) أي الملازمة (على) أنواع (العبادة) من صلاة وصوم وتلاوة وغسرها (و) ذلك حصوله (في التجرد) أي الانفراد (لها) أي (للعبادة) بحضور القلب) وانشرح الصدر (مع أوقات الفتور) أي الكسل والبطالة (وأدرك التفاوت في السكون الى عقائد الإيمان في هذه الاوقات) فتضح له حقائق الاحوال وتفصل عنه عقد الاشكال (حتى يزيد عقده) القلبي (استعصاء) استفعال من العصيان (على من يريد حله) وتردعه (بالنشكيل) أي بادخال الشك عليه (بل من يعتقدي اليتيم) وهو فاقد الاب (معنى الرحمة) أي رقة القلب (اذاعمل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمسخ رأسه) من ورائه الى قدام كما ورد به حديث (وتلطف به أدرك من باطنه) وأحسن (تأكيده الرحمة) وجد في نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل) وكذلك معتقد اذاعمل بموجب (عمل) ما (مقبلاً) على غيره (أوساجد الغيرة) أي خاصها على هيئة الساجد (أحسن) أي أدرك في الحين (من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الحميدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها) وينها كما تنمو الشجرة يسقى المياه (وسيائى هذا) البحث (في ربيع النجيات والمهلكات) لشدة تعلقها بها (عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر) وجه تعلق (الأعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق) عالم (المالك) بضم الميم (بالمكوت) وأعنى بالمالك عالم الشهادة) من المحسوسات الطبيعية (المدرك) بالحواس وبالمكوت عالم الغيب) المختص (المدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم المكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالم المالك) لانه مما يدرك بالحواس (وللطف الارتباط ورقته بين العالمين) المالك والمكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاداً أحدهما بالآخر) لأنهم لا أصل لعالم المكوت وقالوا (للعالم الاعمال الشهادة) وهو هذه الاجسام المحسوسة) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة (ومن أدرك الامرين) ووفى ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في اوقات المواقفة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الإيمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالنشكيل بل من يعتقدي اليتيم معنى الرحمة اذاعمل بموجب اعتقاده فمسخ رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيده الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذاعمل بموجبه علام مقبلاً أوساجد الغيرة أحسن من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها وسيائى هذا في ربيع النجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق المالك بالمكوت وأعنى بالمالك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالمكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم المكوت والاعضاء

وأعمالها من عالم المالك ولطف الارتباط ورقته بين العالمين انتهى الى حد طن بعض الناس اتحاداً أحدهما بالآخر
وظن آخرون انه لا عالم الاعمال الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

البعض (عبر عنه) بلسان المقال (وقال

رق الزجاج ورق التاجر * وتشابه وتشابه كل الامر

فكانما خمر ولا قدح * وكانما قدح ولا خمر

عبر عنه فقال راق الزجاج ورق
التاجر وتشابه تشابه كل الامر
فكانما خمر ولا قدح
وكانما قدح ولا خمر
ولنرجع الى المقصود فان
هذا العالم خارج عن علم
المعاملة ولكن بين العالمين
أيضا اتصال وارتباط فلذلك
تري علوم المكاشفة تتسلسل
كل ساعة على علوم المعاملة
الى ان تنكشف عنها
بالتكليف فهذا وجه
زيادة الايمان بالطاعة
بموجب هذا الاطلاق
ولهذا قال على كرم الله
وجهه ان الايمان لابد
لمعة بيضاء فاذا عمل العبد
الصالحات نمت فزادت حتى
يبيض القلب كله وان
النفاق لابد ونسكتة سوداء
فاذا انتهت الحمرات نمت
وزادت حتى يسود القلب
كله فيطبع عليه فذلك
هو الختم وتلا قوله تعالى
كلابل وان على قلوبهم
الاية * (الاطلاق الثاني) *
ان يراد به التصديق
والعمل جميعا

وقال المصنف في القسم الرابع من أواخر كتابه المقصد الاسنى وهو خاتمة الكتاب استطرد فيها ذكر بعض
كلمات الصوفية وما ورد عليها ويحاج عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا في آخره وهذه منزلة
قدم فان من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما يميزه أحدهم ما عن الآخر فينظر الى كمال ذاته وقد
ترين بما تلاحظ فيه من حلية الحق فينظر انه هو فيقول أنا الحق وهو غلط غلط النصارى حيث رأوا ذلك
في ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الاله بل غلط من ينظر في سر آفة انطبعت فيها صورة متلونة فيظن ان
تلك الصورة صورة المرأة وان ذلك اللون لون المرأة وهيئات بسل المرأة في ذاتها لالون لها وشأنها قبول
صور الالوان على وجهه يتخيل الى الناظرين الى ظاهرها الامور ان ذلك هو صورة المرأة حقا حتى ان
الصبي اذا رأى انسانا في المرأة فظن ان الانسان في المرأة فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن
الهيات وانما هياته قبول لمعاني الهيات والصور والحقائق فيسبحه يكون كالمخدبة لانه تحقيقا ومن
لا يعرف الزجاج والتاجر اذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما فثارة لا خمر وتارة يقول لازجاجة كعبر عنه
الشاعر حيث قال وساق البيتين المذكورين وقال في مشكاة الانوار ما نصه ولا يبعدان بفجأة الانسان
مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي ترى في المرآة هي صورة المرأة متحدة بها ويرى الخمر
في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج فاذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال وساق البيتين
المذكورين ثم قال وفرق بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كانه القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت
بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اه (ولنرجع الى المقصود فان هذا) الذي ذكرناه
(اعتراض) أى كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذي نحن بصددده (ولكن بين العلمين
أيضا اتصال وارتباط) كباين العالمين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تتسلسل) أى تتطالع
بجففة (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أى يحبس (عنها بالتكليف) الشديد (فهذا وجه
زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان
ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق لابد ونسكتة
سوداء فاذا انتهت الحمرات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك الختم وتلا كلابل وان
على قلوبهم الاية) هكذا أو رده صاحب القوت في باب الاستثناء في الايمان الاله قال ان الايمان
يبدو وان النفاق يبدو من غير لام فيها وقال فاذا انتهت المحارم العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلا
بل وان على قلوبهم ما كانوا يكسبون و يروى بوجه آخر قال ان الايمان يبدو ولمعة بيضاء في القلب
فكلما ازداد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق
يبدو ولمعة سوداء فكلما ازداد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله
وأيم الله لو شققت من قلب مؤمن لوجدته أبيض ولو شققت من قلب منافق لوجدته اسود قال السيوطي
في الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي شيبة في المصنف وأبو عبيد في الغريب
ورسته في الايمان والبيهقي واللالسكافي في السنة والاصمعي في الحجمة قلت ومن طريق أبي عبيد أخرجه
اللالسكافي في كتاب السنة مختصرا وساق سنده من طريق دعلج بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز قال قال
أبو عبيد فذكره وقال الاصمعي مثل النكتة أو نحوها وفي كتاب الحلية في ترجمة حذيفة بمعنى ما ورد
عن علي رضي الله عنهما (الاطلاق الثاني ان يراد به) أى الايمان (التصديق) الجازم (والعمل
جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثاني مفهوم الاسلام وهذا التغير في المفهومين لا يورث انفكاك

أحد هـ ما عن الآخر في الحكم فهما متحدان في اعتبار الصدق وهل إطلاق الإيمان على العمل يكون حقيقة أو مجازاً فمن نظر إلى أن الأعمال تكون من الإيمان جعله مجازاً وأما على القول بأنه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة (كما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون باباً) قال العراقي وذكره بعده هذا فزاد فيه أدناها ما طاعة الأذى عن الطريق البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة الإيمان بضع وسبعون شعبة زاد مسلم في روايته فافضلها قول لا اله الا الله وأدناها فذكره ورواه بلفظ المصنف الترمذي وصححه اهـ قلت أخرجه البخاري في أوّل صحيحه عن المسندي عن أبي عامر العقدي عن سليمان ابن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه الإيمان بضع وستون شعبة وأحياناً شعبة من الإيمان ورواه مسلم من طريق سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار بضع وستون أو بضع وسبعون على الشك وعند أبي داود والترمذي والنسائي من طريقه بضع وسبعون من غير شك ورجح البهقي رواية البخاري بعدم شك سليمان وعورض بوقوع الشك عنه عند أبي عوانة ورجح لانه المتيقن وماعده مشكوك فيه وعند ابن عدي في السكامل من روايته ثابت بن محمد عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر بلفظ بضع وستون (وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني) تقدم الكلام عليه قريباً والرواية حين يزني وهو مؤمن (وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان) أي مفهومه سواء على الركنية أو على وجه التكميل (لم يخف) على المتأمل (زيادته) أي العمل (ونقصانه) وهل يؤثر في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق (الجزم) (وهذا فيه نظر) لأن هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصي اليه (وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه) وأنه لا مانع من ذلك عقلاً والله أعلم (الأطلاق الثالث) ان يراد به (أي بالإيمان) (التصديق اليقيني) أي اليقين الذي هو مضمون التصديق وهو أخص من التصديق لكونه (على سبيل الكشف) برفع الساتر وإطلاع ما وراء الحجاب (وانشراح الصدر) واتساعه لما يرد عليه (والمشاهدة بنور البصيرة) وجوداً وشهوداً (وهذا أبعد الانقسام عن قبول الزيادة) واليه الإشارة في قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما زدت يقيناً (ولكن أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه) أي سكونها واستقرارها (فليس طمأنينة النفس إلى ان الاثنين) من العدد (أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس إليها وقد تعرضنا لهذا) البحث (في فضل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة) وتكلمنا على ما يناسب المقام (فلا حاجة إلى الإعادة) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الحنفية هذا وقالوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روى قول أبي حنيفة أنه قال أقول إيماناً كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوي بين إيمان أحد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء بل يتفاوت بأمور زائدة وقالوا ما يظن من أن القطع يتفاوت قوة انما هو راجع إلى جلالته وظهوره وانكشافه فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبارانه اذ لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصاً مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن الذهن فيخيل ان الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أجلى عند العقل فهم ومن وافقهم بمنعون ثبوت ماهية المشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية له ولا جزءاً ماهية لا متنازع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالأولية وبالتقدم والتأخر ولو سلموا ان ما به التفاوت

كما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون باباً وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان لم يخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه (الأطلاق الثالث) * أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الانقسام عن قبول الزيادة ولكني أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه فليس طمأنينة النفس إلى ان الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس إليها وقد تعرضنا لهذا في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة فلا حاجة إلى الإعادة

في اقرار المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لا يسلمون ان ماهية اليقين منه اعدم دليل بوجهه ولو سلموا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلمون انه يتفاوت بمقدمات الماهية بل بغيرها من الامور الخارجية عنها العارضة لها وقد اجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باسراق نوره في القلب وزيادة ثمراته فان كان زياذة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والناسخين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصا ما هي داخلية في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجية عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص نسبته الى تلك الماهية وان كان زيادة اشراقه غير زيادة فالخلاف ثابت من الامور الخارجية عن الماهية التي ثبت بها والى هذا اشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال نبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عده في الايمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدته الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعرب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الابعضا فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه أو اياه وليس داخل ذلك (وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) صحيح (وكيف لا يكون ذلك) وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان تقدم الكلام عليه (وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار) مكان مثقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد اه (فأى معنى لاختلاف مقدارهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت) قد وقع في البخاري مثقال حبة من خردل كما تقدم وفي بعض الروايات وزنة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلقت المقادير وهو على التمثيل ليكون عيارا في المعرفة لافي الوزن حقيقة لان الخير أو الايمان ليس يحسم فيحصره الوزن والكيل لكن ما يشكل من المعقول قد يراد الى عيار محسوس ليفهم ويشبهه ليعلم وفيه أقوال اخذ كرها شرح الصحيح * (تنبيه) * وجدت بخط بعض المحصلين مانعه قال الامام البحث في زيادة الايمان ونقصانه لفظي لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما فالطاعات مكملة للتصديق فكما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكامل وهو الموقوف بالعمل وقال بعضهم يقبلهما سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوة والضعف اه وقال شارح الحاجية الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجى باختلاف اه وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فإرادهم القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اه قلت وهو حسن ولكن ما أعجبني تسمية القسم الاخير بالكامل فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصا وهو وان كان صحيحا في نفس الامر اسكن التعبير غير حسن والاولى ان يعبر عنه بالايمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد وينقص قوة وضعفا جالا وتفضيلا وتعدا بحسب تعدد المؤمنين به هو قول المحققين من الاشاعرة وارتضاء النوروي وعزاء السعد في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وانهم لم يرتضوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجع اه * استطراد * ومن أجوبة الحنفية عن الايات الدالة على الزيادة ونحوها انها محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد زيادة الموقن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروي عن أبي حنيفة وهو بعينه مروي عن ابن عباس ففي الكشاف عنه ان أول ما تأمهم به

وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لا يتفاوت

الذي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا
 إيماناً على إيمانهم اهـ ووجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم إذا الجهاد
 فرض قبل الحج بخلاف قال ملا على وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان
 به وهذا مما لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم اهـ وشرح لذلك قوله تعالى اليوم اكملت لكم
 دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال اتمام الشيء الذي بعضه
 متبعض من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص وانما يقال كل لما كان بعضه قبل بعض
 فاذا وجد جميعه قبل كل وتم وهذا هو حقيقة هذه الكلمة ولما كان إيمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق
 وأنزل الله الفرائض شيئاً بعد شيء وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم اكمله
 فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل
 الفرائض يمكن في غير عصره صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالاً فيعلم اجمالاً وتفصيلاً فيعلم
 تفصيلاً ولا يخفى في أن التفصيلي أزيد بل أكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها
 بمرتها اجمالاً فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجال الى التفصيل فقط
 بخلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لكل ما جاء به النبي من عند
 الله فكما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لاحتماله وأما قوله ولا يخفى في أن التفصيلي أزيد
 بل أكمل فكونه أزيد ممنوع وأما كونه أكمل فسلم الا انه غير مفيد فتأمل * تكميل * وبما استدل
 به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن لبطنين قلبي
 ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أي
 يزداد يقيني وعن مجاهد لا يزداد إيماناً الى إيمانى فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق
 مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه
 عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي الذي بداهته سبب وقوع
 الاحساس به وحاصله انه لما قطع بالقدرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر الجيب
 الذي جزم بشبوته ومثله ابن الهمام بن قطع بوجود دمشق وما فيها من يساتين وأنها فزار عته نفسه
 في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منها وكذا شأنها في كل مطلوب مع
 العلم بوجود دمشق اذا فرض القطع بشبوته قال ابن أبي شريف بشير هذا التأويل الى أن المطلوب
 من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر
 عليه العزيز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول مآمنه من المشاهدة المحصلة
 للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم * (غريبة) * روى الفقيه أبو الليث السمرقندي في
 تفسيره عند قوله تعالى واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فقال حدثنا محمد بن
 الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحيى بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن
 حماد بن سلمة عن أبي الحر عن أبي هريرة رضي الله عنه جاء وفد ثقيف الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقالوا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر
 فقال شارح الطحاوية سنل شيخنا العماد بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاسناد من أبي الليث
 الى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكيم بن
 عبد الله بن مسلمة البلخي ضعفه أحمد ويحيى والفلاس البخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي
 وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم وأما أبو نعيم الراوي عن أبي هريرة اسمه
 يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الحجاج وقال النسائي متروك وقد اتهمه شعبة

* (مسئلة) *

فان قلت ما وجه قول السالف
 أنا مؤمن ان شاء الله
 والاستثناء شك والشك في
 الايمان كفر وقد كانوا
 كلهم يمتنعون عن حزم
 الجواب بالايمان ويحترزون
 عنه فقال سفيان الثوري
 رحمه الله من قال أنا مؤمن
 عند الله فهو من الكذابين
 ومن قال أنا مؤمن حقا
 فهو بدعة فكيف يكون
 كاذبا وهو يعلم انه مؤمن
 في نفسه ومن كان مؤمنا
 في نفسه كان مؤمنا عند
 الله كما أن من كان طويلا
 وسخيا في نفسه وعلم ذلك
 كان كذلك عند الله وكذا
 من كان مسرورا أو خزيئا
 أو سميعا أو بصيرا ولو قيل
 للانسان هل أنت حيوان
 لم يحسن أن يقول أنا
 حيوان ان شاء الله ولما
 قال سفيان ذلك قيل له فما
 ذا تقول قال قولوا آمنا
 بالله وما أنزل الينا وأمر
 فرق بين أن يقول آمنا بالله
 وما أنزل الينا وبين أن
 يقول أنا مؤمن وقيل
 للحسن أمؤمن أنت فقال
 ان شاء الله فقيل له لم تستثنى
 بأنا سعيد في الايمان فقال
 أخاف أن أقول نعم فيقول
 الله سبحانه كذبت يا حسن
 فتحق على الكرامة

بالوضع حيث قال لو أعطوه فليسألهم سبعين حديثا هـ (مسئلة) وهي آخر المسائل الثلاث (فان
 قلت ما وجه قول السالف) رحمه الله تعالى (أنا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين
 ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وهو قول سفيان
 الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابي مقيما بعسقلان فشهروا ذلك في الشام عنه وأخذ عنه
 عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرافة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء
 وهو بدعة وضلال أعنى ما زادوه وأما الاصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره التقي
 السبكي في رسالة له مستقلة في هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة مانصه ومن قال
 بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه وعمر بن الخطاب في بعض روايته وعائشة قالت
 أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم النخعي وأبو وائل
 ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبي أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء
 ابن المسيب واسماعيل بن أبي خالد وابن شبرمة وسفيان الثوري وحزرة الزيات وعلقمة واسحق بن
 راهويه وابن عيينة وحاد بن زيد والنضر بن شميل وزيد بن زريع والشافعي وأحمد بن حنبل
 ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والاسجري وأبو الجحري سعيد بن فيروز والبخاري
 وزيد بن أبي زياد ومحمد بن خليفة ومعمرو بن جابر بن عبد الجبار والمبارك ومالك والاوزاعي وسعيد
 ابن عبد العزيز بن زوان مهدي وأبو ثور وأبو سعيد بن الاعرابي رحمه الله تعالى هكذا رأيت بخطه لا
 أني رتبهم كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب
 السنة للالكافي فن الصحابة على بن أبي طالب ومن المخالفين لهم ابن أبي مليكة وسليمان بن بريدة وعطاء
 ابن يسار وعبد الرحمن والد العلاء وبكير الطائي وميسرة وغيرهم (و) لا يخفى ان (الاستثناء) في الايمان
 (شك) لان وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال انه الشك فيبني على الازدهان هذا
 الشك في أصل التصديق الواجب عليه (والشك في الايمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا كلهم يمتنعون
 عن حزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثوري) تقدمت ترجمته (من
 قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة) هكذا أورده صاحب
 القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعده زيادة يذكرها المصنف بعد قريبا (فكيف
 يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمنا في نفسه كان مؤمنا عند الله) كما أن
 من كان طويلا في قامته (أو سخيا) جوادا كل ذلك (في نفسه وعلم ذلك) من نفسه (كان كذلك عند
 الله وكذا من كان مسرورا أو خزيئا أو سميعا أو بصيرا) أو موصوفا بأي صفة كانت (ولو قيل للانسان
 هل أنت حيوان لم يحسن) منه (أن يقول) في الجواب (أنا حيوان ان شاء الله) فانه لا معنى للاستثناء
 في هذا (ولما قال سفيان) الثوري (ذلك) أي القول الذي تقدم (قيل له فماذا تقول قال قولوا آمنا
 بالله وما أنزل الينا) وما أنزل الى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذي مضى
 آنفا وأخرج اللالكافي في كتاب السنة من طريق حاد بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين
 اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق (وأي
 فرق بين أن يقول آمنا وبين أن يقول أنا مؤمن) فان في الظاهر لافرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد
 البصري سيد التابعين تقدمت ترجمته (أمؤمن أنت فقال) في جوابه (ان شاء الله فقيل تستثنى بأنا
 سعيد في الايمان) مع جلالة قدرك وسعة علمك (فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت
 فتحق على الكرامة) أي كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول ربي كذبت
 وأخرج اللالكافي في السنة من طريق حاد بن زيد سمعت هشاما يقول كان الحسن ومحمد يقولان مسلم

وهم ايمان مؤمن اه (وكان) الحسن (يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فقمتني وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأننا أعجل في غير معمل) هكذا أورده صاحب القوت متصلاً بما سبق والمقت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن يزيد النخعي فقيه الكوفة وليس هو بابن أدهم كما ظنه بعض من لا خبرة له بمراجعة الاصول (إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله) محمد رسول الله هكذا أورده صاحب القوت قال وروى عن الثوري عن الحسن بن عبد الله عن ابراهيم النخعي فذكره (وقال) سفيان (مرة) في الجواب (قل أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اياي بدعة) هكذا أورده صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر قلت وهذا القول أخرجه اللالكائي في السنة من طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن محمد بن عمار قال قال لي ابراهيم إذا قيل لك أمؤمن فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر أن المراد بالبعث في قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد رواه أيضاً بهذا الاسناد عن سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم أمؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح به اللالكائي (وقيل لعقمة) بن قيس فقيه الكوفة (أمؤمن أنت فقال أرجوان شاء الله) أخرجه صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل لعقمة فذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء الله (وقال) سفيان (الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عنده تعالى) هكذا أورده صاحب القوت بلفظ وكان الثوري وأنا وهو في بيته مالنا ثالث نحن مؤمنون والناس عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال سفيان نحن مؤمنون عند أنفسنا فاما عند الله فما ندرى ما ندرى ما حالنا وفي القوت وقال بعض العلماء أنا مؤمن بالايمان غير شاك فيه ولا أدري أنا من قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقا أم لا وقال منصور بن رزاذ ان كان الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سئل أمؤمن أنت قال أنا مؤمن ان شاء الله وقال أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت ربك فقالوا نحن المؤمنون حقا فقال ألقوا نحن من أهل الجنة قلت وهذا أخرجه اللالكائي من طريق عن الأعشى عن أبي وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن عقمة قال قال رجل عند ابن مسعود اني مؤمن قال قل اني في الجنة ولكن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن طريق معاوية عن أبي اسحق قال سألت الوزاعي قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال يقول أرجو ولاكنهم المسلمون ولكن ما ندرى ما يصنع الله بهم (فما معنى هذه الاستثناءات) في كلام السلف (فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله) في تصحيحه (أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافي أصل الايمان) أي للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال التكامل والا لا كان الايمان منفياً لان الشك في ثبوته في الحال كفر (ولكن في خاتمته) أي في ابقائه الى الوفاة عليه (ووجهان) منها (لا يستندان الى الشك الوجه الاول لا يستند الى معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به (خيفة ما فيه من تركية النفس) لاعلى وجه الشك والارتباب في اليقين ولا معنى للشك في التصديق فن قال أنا مؤمن حقا فقد تركى نفسه وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تركوا أنفسكم) هو أعلم بمن اتقى فقد نهى فيه عن تركية النفس وعرض المزكى نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم ترائي الذين يركون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب) أشار الى أن المزكى نفسه بعرضها للكذب فأشار بالآية الاولى الى التركية وبالثانية الى ما يعرض من التركية (و) من هنا

وكان يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فقمتني وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأننا أعجل في غير معمل وقال فأننا أعجل في غير معمل وقال ابراهيم بن أدهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله وقال مرة قل أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اياي بدعة وقيل لعقمة أمؤمن أنت قال أرجوان شاء الله وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عنده تعالى فسامعني هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافي أصل الايمان ولكن في خاتمته أو كماله ووجهان لا يستندان الى الشك الوجه الاول الذي لا يستند الى معارضة الشك الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تركية النفس قال الله تعالى فلا تركوا أنفسكم وقال ألم ترائي الذين يركون أنفسهم وقال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء على نفسه
فقال ثناء المرء على نفسه
والإيمان من أعلى صفات
المجد والجزم به تركية
مطلقة وصيغة الاستثناء
كأنها نقل من عرف
التركية كما يقال للإنسان
أنت طبيب أو فقيه أو
مفسر فيقول نعم إن شاء الله
لا في معرض التشكيك
ولكن لإخراج نفسه عن
تركية نفسه فالصيغة صيغة
الترديد والتضعيف لنفس
الخبر ومعناه التضعيف
اللازم من لوازم الخبر وهو
التركية وبهذا التأويل
لو سئل عن وصف ذم لم
يحسن الاستثناء الوجه
الثاني التأديب بذكر الله
تعالى في كل حال وحالة
الأمور كلها إلى مشيئة الله
سبحانه فقد أدب الله سبحانه
نبيه صلى الله عليه وسلم
فقال تعالى ولا تقولن لشيء
إني فاعل ذلك غدا إلا أن
يشاء الله ثم لم يقتصر على
ذلك فيما لا يشك فيه بل
قال تعالى لتدخلن المسجد
الحرام إن شاء الله آمنين
محللين رؤسكم ومقصرين
وكان الله سبحانه عالما بانهم
يدخلون لا محالة وأنه شاء
ولكن المقصود تعليمه ذلك
فتأديب رسول الله صلى الله
عليه وسلم في كل ما كان يخبر
عنه مع ما كان أو
مشكوكا حتى قال

(قيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء) وفي بعض النسخ الإنسان (على نفسه) وهو التركيبة
ولقائل أن يقول وأي تركية للنفس في قوله أنا مؤمن حقا فأشار المصنف إلى جوابه فقال (والإيمان
من أعلى صفات المجد) وأخر ما يتجلى به (والجزم به) لنفسه بالحقيقة (تركية مطلقة) لأنه نسب إلى
نفسه أعلى صفات المجد (وصيغة الاستثناء) وهي إن شاء الله (كأنها نقل من عرف التركية) هكذا
في النسخ وهو المعتمد وهذا (كما يقال للإنسان أنت طبيب أو فقيه أو مفسر) أو محدث أو صوفي أو
غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم إن شاء الله) فقوله هذا (لا في معرض التشكيك) بالشدة
والضعف بأن يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لإخراج نفسه عن تركية نفسه)
الثناء عليها (فالصيغة صيغة الترديد) إذ موضوع أن في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في
قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التركيبة
وبهذا التأويل) الذي حققناه (لو سئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق
أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبري عن تركية
النفس والاعجاب بالحال وقد دفعه الحنفية بأن الأولى تركه لما أنه يوهم الشك على ما ذكره شارح
العقائد وحكموا ببطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كإياصيح قول القائل أنا حي إن شاء الله وأنا
رجل إن شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال
حيث لا يقال أنا شاب إن شاء الله ولعلمائنا الحنفية في هذا البحث كلام طويل تركته لما في أكثره
من نسبة التكفير والتضليل والتحریم إلى قائله فلم أستحسن إيرادها إذ قد أطبق السلف على التسكيم به
فكيف ينسبون إلى شيء مما ذكرهم وسائطنا إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم
وتشديداتهم سموهم مستثنية شكية وبنوا على ذلك أنه لا يصح خلاف شك في إيمانه وأرادوا به ذلك
هذا الكلام والله يغفر لقائله إنما صدر من متأخريهم منهم إذا حقق البحث معه رجوع إلى أمر الغلط
وما أراد به من هذه المسئلة يرجع إلى ما اعتقدوه بن يقول هذه المسئلة وهو يرى بما أراه به
والأئمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك وإمامنا الأعظم رضي الله عنه وإن كان قد نقل عنه
الانكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التفسير
والتضليل فكيف ينقلون في عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وإبراهيم الخفي وعلمه وهؤلاء أصول
المذهب وقد ذهبوا إلى المذهب إليه غيرهم من السلف فالأولى كف الكلام في ذلك إلا عند الضرورة
مع كمال مراعاة الأدب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبهم إلى شيء من الضلال
والابتداع فضلا عن الكفر فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من
ذلك وبأنه التوفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك
(التأديب بذكر الله) تعالى (في كل حال) ليكون هذه الجملة مشتملة على ذكر اسم الذات (وحالة
الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه) فهو تعالى ما شاء فعل ولا يستل عما يفعل (فقد أدب الله سبحانه
نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطبا له (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وأذكر
ربك إذا نسيت أي الاستثناء والمعنى فاستثن إذا ذكرت فتأديب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الأدب
وكان يستثنى في الشيء يقع لاحالة كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه بل قال) وهو
أصدق القائلين معلما لعباده الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محللين رؤسكم
ومقصرين) لا تخافون (وكان الله سبحانه عالما) بعلمه القديم الأزلي (بانهم يدخلون) مكة كما وصف
(لاحالة وأنه شاء) كذا (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتعلم أمته منه (فتأديب رسول الله صلى الله
عليه وسلم) أحسن الأدب فكان يستثنى (في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر (أى مقبرة المدينة وانما جعلها باعتبار ما حولها) (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وأنا ان شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تذكير السلام وقال العراقى أخرجه مسلم عن أبي هريرة أنه قلت روى: لك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحصيب رضى الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللالكاثى من طريق مالك واللالكاثى وحده من طريق اسمعيل بن عليه كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بالفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المقبرة فسلم على أهلها فقال سلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا ان شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن عليه وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللالكاثى من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن عطاء بن يسار عنهما بالفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج الى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين رانا واياكم غدا موحلون وانا ان شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لاهل البقيع الغرقى وأما حديث أنس فأخرجه اللالكاثى من طريق ابن أحمد الزبيدى عن كثير بن زيد عنه بالفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم أتى البقيع فقال السلام عليكم وانا بكم لاحقون ان شاء الله أسأل الله ربى أن لا يحجرنا أحر كم ولا يفتنا بعدكم وأما حديث بريرة بن الحصيب فأخرجه مسلم واللالكاثى من طريق سفيان واللالكاثى وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أتى على المقابر وفى حديث سفيان كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرجنا الى المقابر يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشار عن جرير بن عمار عن سفيان أنهم لناسلف ثم اتفقوا وانا ان شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية وفى حديث ابن بشار سأل الله (واللعوف بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب) (الالهى) (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصاً عند رؤية المقابر والتفكير فى أحوال المرنى والموت فانه أكد (وربط الامور به) تعالى اشارة الى تعليقه بالمشيئة (وهذه الصيغة دالة عليه) أى على التبرك والتأدب لكنه كاه مستقبلاً وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر (حتى صار يعرف الاستعمال) على السنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلان مات سريعا) أو يقع سريعا (فتقول) فى عقبه (ان شاء الله فيفهم منه رغبته) فى موته أو وقوعه فى الهلاك (لا تشكك) كذلك (اذا قيل لك مثلاً فلان يزول مرضه ويصح بدنه) فتقول ان شاء الله فهو (بمعنى الرغبة) والتمنى (فقد صارت الكاه معدولة) أى مصروفة (عن معنى التشكك الى معنى الرغبة فتكذلك العدول الى معنى التأدب لذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف كان الامر) وحاصل هذا الوجه انهم خرجوا ان شاء الله ههنا الى معنى آخر غير الشك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما استشهد به ههنا أخرجه البخارى عن أبي الهيثم عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضى الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لا طوفن الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتى بفارس يجاهد فى سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعاً فلم تحمل منهم الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذى نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا فى سبيل الله فرساناً أجمعون وأخرجه مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة دعاها فى أمته فاستجيب له واني أريد ان شاء الله أن أدخلكم فى شفاعتي يوم القيامة ومنها ما أخرجه اللالكاثى من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده ان انبي صلى الله عليه وسلم قال لا صحابه مات يقولون فى رجل قتل فى سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون فى رجل مات فقام رجلاً ذوا عدل فتألا لا نعلم الاخيراً قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون فى رجل مات فقام رجلاً

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون واللعوف بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب ذكر الله تعالى وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلان مات سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منه رغبته لا تشكك اذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكاه معدولة عن معنى التشكك الى معنى الرغبة وكذلك العدول الى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الامر

فقال لا تعلم الا سرا فقالوا النار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مذنب ورب غفور وفي القوت وقيل من قال افعل كذا ولم يقل ان شاء الله سأل الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عذبه وان شاء غفرله فشكل ما ذكر مستقبلا ورب بط المستقبيل بالشرط غير مستنكر وانما يذكر بط الحال بالشرط ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره في التشكيك والترديد وفي شرح المقاصد انه للتأديب بأحوال الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلا وانما هو كقوله لتدخلن المسجد الحرام الاية وكقوله عليه السلام تعلما اذا دخلن المقابر قال السلام عليكم الحديث اه فمع المناقضة بين كلاميه تليق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل احوال الامور الى المشيئة بل قيل انه للتبرك بذكر اسمه سبحانه أو للمبالغة في الاستثناء في الاخبار حتى في متحقق الوقوع على انه قد يقال النقد لتدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل المدينة حياء وميناعن فتح مكة أو معنى ان شاء الله اذا شاء الله وهو تأويل لطيف بردهما في معنى الشك كضعف أو الاستثناء عائد الى الامن لا الى الدخول أو هو تعليم للعباد وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب احوال الامور الى المشيئة فان الحقوق بالامور لا تحقق بلا شبهة بل هو محمول على تعميم الامة لاحتمال تغيرهم في المآل أو على ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البقيع مثلا في البلاد وبه يظهر لك ما في كلام المصنف بتأمل تام * (تنبيه) * ما أجاب به الزمخشري عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون ذلك قد قاله فأثبتته قرآنا وأما الرسول قاله فكلاهما باطل لانه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في وعيد من قال ان هذا الاقول البشر والله أعلم (الوجه الثالث) في صحة الاستثناء (ومستنده الشك ومعناه أنا ومن حقا ان شاء الله) وهذا قد أشار اليه أبو منصور البغدادي في الاسماء والصفات فقال بعد ان نقل مذهب الاشعري ما نصه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلا حسنا قال في وصف الايمان ايمانى حق بلا استثناء واذ وصف نفسه فقال أنا مؤمن ان شاء الله واعتبر بعضهم فيه تفصيلا أحسن منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله فقال أنا مؤمن بالله حق من غير استثناء والحق الاستثناء بالمؤمن عند الله فقال أنا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذى وعده الله سبحانه الجنة والثواب اه وقال صاحب القوت الاستثناء في الايمان سنة ماضية وفعل الائمة الراضية (اذ) الايمان مقامات والمؤمنون فيه درجات ولذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا في النسخ كلها ونص القوت موصوفين (بأعيانهم أو تلك هم المؤمنون حقا) فهذا وصفهم بالسكال ومدحهم بحاصل الاعمال ففيه دليل خطابه ان هنالك مؤمنين غير حق الى هنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم يطلق عليهم انهم مؤمنون حقا وقسم لا يطلق عليهم ذلك (و يرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي أصله) أى لفظ الايمان يشمل الجميع (وكل انسان شاك في كمال ايمانه) أى عيى اليه (وذلك ليس بكفر) كما زعموا ان الشك في الايمان كفر وانما الموسوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للحال بالاتفاق (والشك في كمال الايمان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذى هو اضممار القلب على خلاف في ظاهره (يزيل كمال الايمان) وكلاهما محلها القلب ولا يزيل أصل الايمان (وهو) أى النفاق (خفى) لان محله القلب ولهذا (لا يتحقق البراءة منه) في الظاهر بالاشارات (والثاني انه) أى الايمان (يكمل) باكمال الطاعات) وهذا اذا جعلت الاعمال داخلة في معنى الايمان (ولا يدري وجودها على) وجه (السكال) أى ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما أثبتوا ذلك وفيه بحث سيأتى في تقرير كلام السبكي ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالة على ما قدم ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبعنا صاحب القوت (قال الله تعالى) وان فريقا من المؤمنين لسكران يحادلونك في الحق بعد ما تبين كأنهما يساقون الى الموت وهم ينفرون وقال تعالى في وصف

* الوجه الثالث مستنده الشك ومعناه أنا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم أو تلك هم المؤمنون حقا فانقسموا الى قسمين و يرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي أصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه وذلك ليس بكفر والشك في كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفى لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل باعمال الطاعات ولا يدري وجودها على السكال اما العمل قال الله تعالى

أخرى يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون وقال في نعت الصادقين (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق) الذي وصفوا به لا في أصل الإيمان (وكذلك قال الله تعالى) في مثل وصفهم (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين) الآية (فشرط) ونص القوت فذكر (عشر بن وصفنا) إلى قوله تعالى أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون منها الإتيان بالمال على حبه (وكالوفاء بالعهد والصبر على) الأمراض والجوع و (الشدة) ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا) وأولئك هم المتقون فبعد ذلك شهد لهم بالصدق والتقوى قلت هذه الآية كما ترى جامعة للصفات الإنسانية بأسرها دالة عليها صريحا وأوصفا فأنها مع كثرتها وتشعبها منحصرة في ثلاثة أشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد أشير إلى الأول بقوله من آمن إلى قوله والنبيين وإلى الثاني أشار بقوله وآتى المال إلى قوله وفي الرقاب وإلى الثالث بقوله وأقام الصلاة إلى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظرا إلى إيمانه واعتقاده وبالتقوى اعتبارا بامباشرة للخلافة مع الحق وقد أخرج عبد الرزاق عن أبي ذر بسند رجاله ثقات أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان قتلا عليه هذه الآية ثم قال صاحب القوت وقال تعالى في وصف المختبرين مع المؤمنين وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم أن يسألكموهما فيحلفكم تبخلوا ويخرج أضغانكم فشتان بين من وصف بالمجاهدة والصدق وبين من وصف بالخلف وعرض للمقتوبين من وصف بالحق وبين من يجادل في الحق ولم يبن من قبل منه المال والنفس وبين من رد عليه المال ولم يسأله لماعلم منه من البخل والضغن واسم الإيمان يجمعهم ومعناه يشتمل عليهم الآن مقامات الإيمان ترفع بعضهم على بعض ويفاوت بين بعض وبعض (وقد قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) في مثله (قال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية) أي إلى آخرها وهو قوله تعالى أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى يعني الجنة على تفاوت الدرجات فيها يجمع بينهم في الدار كما جاع بينهم في اسم الإيمان ورفعهم في الدرجات علوا في المقامات (وقد قال تعالى هم درجات عند الله) والله بصير بما يعملون (وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان عريان ولباسه التقوى الحديث) أي إلى آخره وهو قوله وزينه الحياء وحليته الورع وغرته العلم وقد تقدم تخريجه في كتاب العلم قال صاحب القوت ففيه معنى أن من لا تقوى له فلا لبس لإيمانه ومن لا ورع له فلا زينة لإيمانه ومن لا علم له فلا ثمرة لإيمانه فان اتفق فاسق جاهل فالإيمان كان بالمنافقين أشبه منه بالمؤمنين وكان إيمانه على النفاق أقرب ويقينه إلى الشك أميل ولم يخرج من اسم الإيمان الآن إيمانه عريان لا لبس له معطل لا كسبه كما قال أو كسبت في إيمانها خيرا والنفاق مقامات وقد قبل سبعون بابا والشرك مثل ذلك وهم فيه طبقات (وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق) قد تقدم الكلام على تخريجه قريبا والاختلاف في قول البخاري ومسلم في الشك فلفظ مسلم فأفضلها قول لاله الإله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق وفي رواية أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها أن تعاط الأذى عن الطريق وأبضع واحد من العبدن أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها أن تعاط الأذى عن الطريق وفي رواية عبارة بن غزية عن أبي صالح الإيمان أربع وستون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق والأذى أعم من أن يكون حجرا أو شوكا أو غصنا بارزا أو غير ذلك مما يثأذي به الناس وإمطته إزالته ورفعته من ذلك الموضع (فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالأعمال) بحيث لا يكمل ولا يتم إلا بها

انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين فشرط عشر بن وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدة ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا وقد قال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات وقال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية وقد قال تعالى هم درجات عند الله وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالأعمال

(وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخلق فقوله صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أئتمن خان وإذا خاصم فجر) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو (وفي بعض الروايات وإذا عاهد غدر) ونص القوت وفي غير بعض هذا الحديث وإذا عاهد غدر فصارت خصالا فإن كانت فيه واحدة منهن فقيه شعبة من النفاق حتى يدعيها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الإيمان وأعادته البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعيها إذا أئتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر أي أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبهة بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال إن المراد بالنفاق العملي لا الاعمالي أو العرفي لا الشرعي لأن الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر الملقى في الدرر الأسفل من النار وأخرج البخاري في الإيمان والوصايا والشهادات والادب ومسلم في الإيمان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أئتمن خان ومعنى كذب أي أنخبر بخلاف ما هو به فاصدا للكذب وإذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لأن الوعد نوع من التحديث وإفراده لزيادة قبحة ولازم الوعد الاختلاف ولازم التحديث الكذب ههنا متغايران فالخبر بأن يكون الملموزمان متغايرين وفي بعض روايات الطبراني إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف وهذا يدل على أنه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له أوبده رأى فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة في الأمانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لأن أصل الديانة منحصر في ثلاث القول والفعل والنية فبني على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهى متغايرة باعتبار تعامير الأوصاف والواجب وجه الحصر فيها أن أظهر خلاف ما في الباطن ما في المساليات وهو إذا أئتمن وأما في غيرها وهو ما في حالة السكورة فهو إذا خاصم وأما في حالة الصفاء فهو أمانة كذب اليمين فهو إذا عاهد أو لا فهو بالنظر إلى المستقبل فهو إذا وعد وأما بالنظر إلى الحال فهو إذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع إلى الثلاث لأن الغدر في العهد منطوق تحت الخيانة في الأمانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبي كبشة الأعمري رضى الله عنهما قال (القلوب أربع قلب أجرد وفيه سراج زهر) والآخر هو المجرى عن الظلمات وزهر أي يضيء وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (عدها الماء العذب) وليس في القوت (الغزير) وهو الكثير ولا يحتاج إليه كالبخفي (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة عدها القبح والصديق فأى المادتين) ونص القوت فأى المادتين (غلب) عليه (حكم له بها وفي لفظ آخر ذهب به) ونص القوت وفي لفظ آخر إنما غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه لبث بن أبي سليم مختلف فيه أه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن حميد حدثنا جابر عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي الجحتر عن حذيفة رضى الله عنه قال القلوب أربع قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أجرد وفيه سراج زهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وإيمان فمثل الإيمان كشجرة بدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة عدها قبح ودم فاهما غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تقسيم الأربعة والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت إلى غيره إلا

وأما ارتباطه بالبراءة من
النفاق والشرك الخلق
فقوله صلى الله عليه وسلم
أربع من كن فيه فهو
منافق خالص وإن صام
وصلى وزعم أنه مؤمن من
إذا حدث كذب وإذا
وعده أخلف وإذا أئتمن
خان وإذا خاصم فجر وفي
بعض الروايات وإذا عاهد
غدر وفي حديث أبي سعيد
الخدري القلوب أربعة
قلب أجرد وفيه سراج زهر
فذلك قلب المؤمن وقلب
مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل
الإيمان فيه كمثل البقلة
عدها الماء العذب ومثل
النفاق فيه كمثل القرحة
عدها القبح والصديق فأى
المادتين غلب عليه حكم له
بها وفي لفظ آخر غلبت
عليه ذهب به

قليلاً فهذا غدره ثم قال صاحب القوت ففي تبعض أخلاق الإيمان ووجود دقائق الشرك وشعب
النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الإيمان لجواز اجتماع الإيمان والنفاق في القلب ولو جود شعب النفاق
وعدم بعض شعب الإيمان في القلوب كيف (و) قد (قال صلى الله عليه وسلم) أكثر منافق هذه الأمة
قراؤها) ونص القوت منافقاً أمي قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن
لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اهـ ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير
رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للغرياني اهـ وقرأت في ذخيرة الحفاظ للحافظ أبي الفضل بن
ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكتاب عندي بخطه ما نصه واهـ عبد الله بن لهيعة عن منشرح
ابن هاشم عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب
عن عصمة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اهـ ووجدت بإزائه بخط الحفاظ ابن حجر لم ينفرد به ابن
لهيعة بل تابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحمد
والطبراني والبيهقي عن ابن عمر وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصمة بن مالك اهـ والمراد
بالقراء الفقهاء أي يضعون العلم في غير مواضعه يتعلمون العلم نفية للتمهة وهم معتقدون خلافه وكان
المنافقون في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أخفى في أمي من
ديب النممل على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن
حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولا أحمد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسيأتي في ذم
الجاه والزبلاء اهـ قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد
عن قيس عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهذا عن الثوري ليس برويه عنه غير يحيى بن كثير
هذا اهـ وله في الجامع الصغير بقية وسأذكر على شيء إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره الحديث
وسيأتي ذكره قريباً أخرجه الحكييم الترمذي عن أبي بكر قال المناوي وظاهر صنيعة انه لم يره يخرج
لاحد من المشاهير والالما بعد النجعة وهو ذهول فقد أخرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية
عن أبي بكر وأحمد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس بذهول من الحفاظ وإنما مراده بالافتقار
على تخريج الحكييم الترمذي إشارة الى انه انفرد بأخراجه هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد
كأحمد والطبراني وأبي يعلى فانهم اقتصروا على الجلة الاولى الى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير
أيضاً الشرك أخفى في أمي من ديب النممل على الصفا في الدلية الظلماء وأدنا أن تعب على شيء من الجور
أو تبغض على شيء من العدل وهل الدين الا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكييم
الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوي قال الحاكم صحيح
وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الاعلى بن أعين قال الدارقطني غير ثقة وقال في الميزان عن العقيلي جاء بأحاديث
منكرة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم (فائدة) * قال ابن القيم الشرك
شركان يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملته لا في ذاته وصفاته
والاول نوعان شرك تعطيل وهو أقيم أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صناعه وتعطيل معاملته عما
يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الهة أخرى لم يعطل والثاني وهو
الشرك في عبادته أخف وأسهل فانه يعتقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل
لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى فله من عمله نصيب ولنفسه وهو نصيب وللشيطان
نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم هنا والله أعلم (وقال حذيفة
رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقاً الى أن
يموت واني لاسمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر
منافق هذه الأمة قراؤها
وفي حديث الشرك أخفى
في أمي من ديب النممل على
الصفا وقال حذيفة رضي
الله عنه كان الرجل يتكلم
بالكلمة على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم يصير
بها منافقاً الى أن يموت واني
لا اسمعها من أحدكم في اليوم
عشر مرات

وقال بعض العلماء أقرب

الناس من النفاق من يرى أنه يرى من النفاق وقال حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق يضاد صدق الإيمان وكلامه وهو خفي وأبعد الناس منه من يخفونه وأقربهم منه من يرى أنه يرى من النفاق فقد قيل للحسن البصري يقولون إن لالنفاق اليوم فقال يا أخى لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق وقال هو وغيره لو بنيت للمنافقين أذناب ما قدرنا أن نطأ على الأرض بأقدامنا وسمع ابن عمر رضي الله عنه رجلا يتعرض للبحاج فقال أ رأيت لو كان حاضرا يسمع أ كنت تتكلم فيه فقال لا فقال كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة وقال أيضا صلى الله عليه وسلم ولم سره الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه وقيل للحسن إن قوما يقولون أنا لانخاف النفاق فقال والله لأن أكون أعلم أنى يرى من النفاق أحب إلى من تلأع الأرض ذهباً وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب والسر والعناية والمدخل والمخرج

أجد بأسناد فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكر بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد حدثني أبي حدثنا عبد الله بن عمر حدثني الجهني حدثنا أبو الرقاد وقال خرجت مع مولاي وأنا غلام فدفعته إلى حذيفة وهو يقول إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير بها منافقا وإنى لاسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتخضن على الخير أو ليسحتنكم الله بعذاب أوليؤمنن عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب النفاق من يرى أنه يرى منه) هكذا أورده صاحب القوت زاد وقال مرة أخرى آمنهم منه (وقال حذيفة) رضى الله عنه (المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم الآن يظهرونه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه كانوا إذ ذاك وقال العراقي أخرجه البخارى إلا أنه قال فيه شر بدل أكثر اه قلت وأخرج أبو داود الطيالسى ومن طريقة أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الأعمش عن أبي وائل قال قال حذيفة المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يومئذ يكفونه وهم الآن يظهرونه (وهذا النفاق يضاد صدق الإيمان وكلامه) أراد به النفاق العملى فإنه الذى يطفى نور الإيمان وكلامه لأصله (وهو خفي) المدرك (وأبعد الناس منه من يخفونه) من الوقوع (وأقرب الناس منه من يرى أنه يرى منه) كما تقدم النزل قريبا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون إن لالنفاق فقال لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق) أورده صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن إن قوما يقولون لالنفاق اليوم فقال يا ابن أخى لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطرقات (قال هو وغيره لو بنيت للمنافقين أذناب ما قدرنا أن نطأ على الأرض) هكذا فى القوت إلا أنه قال وعنه وعن غيره أروى هذا الكلام عنه وعن غيره لأنه روى هذا الكلام عن الحسن وعن غيره وأراد بقوله ما قدرنا أى لكثير منهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للبحاج) أى بسوء وعبارة القوت يطعن على البحاج (فقال) له (أ رأيت لو كان) البحاج (حاضرا) بين يديك (أ كنت تتكلم فيه) بما تكلمت به الآن (قال لا قال كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال العراقي أخرجه أحمد والطبرانى بنحوه وليس فيه البحاج اه ووجدت بخط من وجد بخط المافظ ابن حجر مائنه هو فى الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر البحاج اه وقول المصنف (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين فى الدنيا جعله الله ذا لسانين فى الآخرة) وهو من تمة كلام ابن عمر وليس حديثا مستقلا كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كذا نعد هذا نفاقا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين فى الدنيا كان له فى الآخرة لسان من نار ثم قال بعد ذلك وفى الخبر شر الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذى قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتأمل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذى يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي فى المغنى وهو فى المنفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ تجردون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه كذا فى المقاصد للسجائى وأخرج الطبرانى فى الأوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين فى الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أى البصري (إن قوما يقولون أنا لانخاف النفاق فقال والله لأن أكون أعلم أنى يرى من النفاق أحب إلى من تلأع الأرض ذهباً) هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال من ملء الأرض ذهباً وطلأع الأرض بالكسر ماؤها (وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعناية و) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا أورده صاحب القوت وهو يشير إلى النفاق العملى الذى يطفى نور الإيمان كما تقدم البيان وإلى هذا

أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحلية عن طريق الأعمش وسفيان عن ثابت بن هرم عن أبي يحيى قال قيل لحذيفة من المنافق قال الذي يصف الإسلام ولا يعمل به (وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد آمن النفاق) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال ما خفت أن تكون منافقا (وقال ابن مليكة) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليك القرشي التميمي المكي الاحول المؤذن القاضي لابن الزبير المتوفى سنة ١١٧ (أدركت ثلاثين ومائة وفي أخرى خمسمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا هو في القوت أو خمسمائة ويوجد في بعض النسخ خسين ومائة والذي في صحيح البخاري أدركت ثلاثين قال القسطلاني أجملهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الاربعة وعقبة بن الحارث والمصور بن محمرة رضي الله عنهم (يخافون النفاق) عبارة القوت كلهم يخاف النفاق على نفسه وهكذا هو في صحيح البخاري وهو النفاق في الاعمال لانه قد يعرض للمؤمن في عمله ما يشوبه مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم وانما ذلك على سبيل المبالغة فهم في الورع والتقوى أو قالوا ذلك ليكون أعمارهم طالت حتى رأوا من التغيير ما لم يعهدوه مع عجزهم عن انكاره فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت هكذا أورده البخاري في الصحيح معلقا وأخرج اللالكائي في السنة من طريق المعافى بن عمران عن الصلت بن دينار عن ابن أبي مليكة قال لقد أتني على برهة من الدهر وما أراني أدرك قوما يقول أحدهم اني مؤمن مستكمل الايمان ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مامات رجل منهم الا وهو يخشى على نفسه النفاق (وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي القوت وفي الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الشئ عليه) وفي القوت فذكروا رجلا فذكروه وحسنوا الشئ عليه (فبينما هم كذلك اذ طلع الرجل عليهم ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء) وفي القوت يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (قد علق نعله بيده) وفي القوت وقد علق نعله بيده (وبين عينيه أثر السجود) وهو المسمى على السنة الناس زينة الصلاح (فقالوا يا رسول الله هذا الرجل الذي وصفناه) لك (فقال رسول الله) وفي القوت فلما نظر اليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال (أرى في) وفي القوت على (وجهه سقعة من الشيطان) يعني طامة (فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم) وفي القوت حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (فقال) له رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نشدتك بالله) وفي القوت نشدتك بالله أي أقسمت عليك بالله عز وجل (حين أشرفت على القوم هل حدثت نفسك انه ليس فيهم خير منك) وفي القوت هل حدثت نفسك حين أشرفت علينا انه ليس فيهم خير منك (قال اللهم نعم) قال العراقي أخرجه أحمد والبخاري والدارقطني من حديث أنس اه قلت وفيه صدق ما تفرس به النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل المذكور وبيان المجزئة حيث أخبر عن شيء لم يصل اليه علم القوم فأطلع الله حبيبه صلى الله عليه وسلم على أحواله وان باطنه يخالف لظاهره فانه قد خطر في ضميره انه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم ومثله كان يعد منافقا اللهم سلنا منه يارب العالمين (وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم فقيل له اتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وقال العراقي أخرجه مسلم من حديث عائشة اللهم اني أعوذ بك من شر ما عملت ومن شر ما لم أعمل ولا بي بكرين الضحالك في السمائل من حديث مرسل وشر ما لم أعلم وأخر الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر اه قالت وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عائشة كسباق مسلم اللهم اني أعوذ بك من شر ما عملت وشر ما لم أعلم وفي القوت وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضي الله عنه دعاء قال

وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد آمن من النفاق وقال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفي رواية خسين ومائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الشئ عليه فبينما هم كذلك اذ طلع عليهم الرجل ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يا رسول الله هو هذا الرجل الذي وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سقعة من الشيطان فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم انه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم فقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم فقيل له اتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

وقد قال سبحانه وبداهم

من الله ما لم يكونوا يحسبون
قيل في التفسير عملوا أعمالا
ظنوا أنها حسنة فكانت
في كفة السيئات وقال
سرى السقطي لو أن إنسانا
دخل بستانا فيه من جميع
الأشجار عليها من جميع
الطيور فقاطبه كل طير
منها بلغته فقال السلام
عليك يا ولي الله فسكنت
نفسه إلى ذلك كان أسيرا
في يديها فهذه الأخبار
والآثار تعرفك خطر
الامر بسبب دقائق النفاق
والشرك الخفي وأنه لا يؤمن
منه حتى كان عمر بن
الخطاب رضي الله عنه
يسأل حذيفة عن نفسه
وأنه هل ذكر في المنافقين
وقال أبو سليمان الداراني
سمعت من بعض الأمراء
شيئا فاردت أن أنكره
نفخت أن يامر بقتلي ولم
أخف من الموت ولكن
خشيت أن يعرض لقابي
الترين للخلق عند خروج
روحي فكففت وهذا من
النفاق الذي يضاد حقيقة
الاعمان وصدقه وكأله
وصفاه لا أصله فالنفاق
نفاقان أحدهما يخرج
من الدين ويلحق بالكافرين
ويسلك في زمرة المخلدين
في النار والثاني يفضي
بصاحبه إلى النار مدة
ينقص من درجات عليين
ويحط عن رتبة الصديقين

قل فيه اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحمد وأبو يعلى
والحكيم الترمذي وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر الشريك فيكم أخفى من ديب النمل وسألك على شيء
إذا فعلته أذهب عنك صغار الشريك وكاره تقول اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك
لما لا أعلم تقولها ثلاث مرات (وقال) الله (تعالى) وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحسبون (قال صاحب
القوت) (قيل عملوا أعمالا فظنوا) ونص القوت ظنوا (انها حسنة فكانت في كفة السيئات) ونص
القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيئات والكفة بكسر الكاف وفتحها (وقال) أبو
الحسن (السري) كفى هو ابن المقلس (السقطي) بالتحريك نسبة إلى يسع سقط المتاع وهو من كبار
العارفين خال أبي القاسم الجنيد توفي سنة ٢٥١ أخذ عن معروف السكري وعنه ابن أخيه الجنيد
ويوجد هنا في النسخ وقال سري بلالام وهكذا هو أيضا في القوت (لو أن رجلا دخل بستانا) ونص
القوت إلى بستان (فيه من جميع الأشجار عليه من) ونص القوت على تلك الأشجار (جميع الطيور
نقاطبه) أي الداخل (كل طير منها بلغته) المعلومة له (فقال السلام عليك يا ولي الله) بأن عرفه الله
تعالى لغائهم على اختلافها (فسكنت نفسه إلى ذلك) وأطمأنت وحديثه بالحب (كان أسيرا في
يديها) موثقا لديها وذلك لأن الوقوف عند النعمة تحجب وسكون النفس إلى شيء يدل على نقص في المقام
عند الاعلام وفي القوت قال بشر بن الجرب سكون القلب إلى قبول المدح أضرم عليه من المعاصي وكان
سهل يقول غفلة العالم السكون إلى الشيء وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء والسكون عندهم من الدعوى
والدعوى من المعاصي (وهذه الأخبار) التي تلونها لك (والآثار) التي عرفناك بها (تعرفك) أي
تنبهك على معرفة (خطر) هذا (الامر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) نوابغ (الشرك
الخفي) من الرياء والتصنع والترين ومخالفة الظاهر الباطن (وأنه لا يؤمن منه) أي لا سبيل إلى الامن
منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه) مع جلالة قدره وشهرة فضله وأنه أحد
المشهود لهم بالجنة (يسأل حذيفة) بن اليمان رضي الله عنه (عن نفسه وأنه هل ذكر في المنافقين)
وذلك لأن حذيفة كان اختصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلم المنافقين وتقدم ان عمر ما كان يصلي
على جنازة حتى يحضرها حذيفة فإذا حضرها قال صلوا على صاحبكم وفي كتاب السنة للإسكافي أخبرنا
الحسن بن عثمان أخبرنا أحمد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت
الأوزاعي عن أشياء فأجاب عنها قال الأوزاعي وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت انهم
يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقا حين سأله حذيفة ولكن خاف أن يبتلى بذلك قبل أن يموت قال
هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الداراني) تقدمت ترجمته في كتاب العلم (سمعت من بعض
الأمراء شيئا) ونص القوت سمعت قائلا يقول يعني بعض الأمراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغي (فاردت
أن أنكره) عليه (نفخت) ونص القوت نفخت (أن يأمر بقتلي ولم أخف من الموت) ونص القوت
فلم يكن لي خيفة الموت (ولكن خشيت أن يعرض لقابي التزين للخلق عند خروج روعي فكففت)
عن ذلك (وهذا) الذي ذكرناه (من النفاق الذي يضاد حقيقة الاعمان وصدقه وكأله وصفته) ويوافق
نوره ويحرم مزیده ويحبط الاعمال ويوجب المقت والاعراض وهو الرياء والمداينة والتصنع للخلق
(لأصله) الذي هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) إذا (نفاقان أحدهما) الذي (يخرج عن
الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلدين في النار) وهو الشك في دين الله عز وجل والرد
لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم (والثاني) الذي (يفضي بصاحبه إلى النار إلى مدة) معلومة (أو
يفض) وفي بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب
واتلاف اللسان ومخالفة ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر وكان سهيل يقول المرأى حقا هو

الذي يحسن ظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شيئاً وباطنه خراب وقال عمر مولى
غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذازكي بما ليس فيه اوتاح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يتخوف ان
لا ينحيه مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه على اشفاق (وذلك مشكوك
فيه) بالقله والكثرة (فلذلك حسن الاستثناء) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق بحركة سرب في الارض
يكون له مخرج من موضع آخر وناقق البر بوع اذا أتى النافق ماء ومنه قيل ناقق الرجل اذا أظهر الاسلام
لا هله واضمر غير الاسلام وأتاه مع أهله أيضاً فقد خرج منه بذلك ثم استعمل في معنى (تفاوت بين السر
والعلانية) كتنقل ذلك عن الحسن البصري ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (و)
قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر معنيان أحدهما ان يظهر شيئاً ويخفي ضده
والثاني ان يكشف ما كان ستره ويفشي ما كان أسره بعد الظاهر نية والغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه
السلام في أحد الوجهين من تفسير قوله ولا أخاف ما أشركون به الا ان يشاء الله تعالى في شيء ومثله قال شعيب عليه
السلام وما يكون لئسان نعود فيها الا ان يشاء الله ثم علا جميعاً بسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد
خوف المشيئة فلم يأمنان يسكون في سعة علم الله تعالى وفي خفي مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته
فيهدركهما ما سبق في علمه وانه لا مشيئة لهما في مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع
فضلهم ومكانتهم يستشعرون في الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل في الايمان (و) قيل أصل
النفاق (العجب) وهو تصور استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقاً لها (وأمر آخر) هي دقائق لا يعرفها
الا العارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أرباب الكمال من الواصلين حُررنا الله في
زمرتهم بمنه وكرمه* (تنبيه) قد بقي على المصنف في هذا الوجه ما يحسن ابراهه فن ذلك ما أورده البخاري
معلقاً في كتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التميمي ما عرضت قولي على علي الاخشيت ان أكون مكذباً وقد
وصله البخاري نفسه في تاريخه عن أبي نعيم وأحمد في الزهد عن ابن مهدي كلاهما عن سفيان الثوري عن
ابي حيان التميمي عنه قال البخاري أيضاً ويذكر عن الحسن قال ما خافه الا مؤمن ولا آمنه الا منافق وقال
الفرابي حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن المعلى بن زياد قال سمعت الحسن يخلف في هذا المسجد
بالله الذي لا اله الا هو ماضى مؤمن قط ولا بقى الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا بقى الا وهو
من النفاق آمن وأخرجه أحمد بإلفظ والله ماضى مؤمن ولا بقى الا وهو يخاف النفاق ولا آمنه الا منافق وقيل
لا جد بن حنبل مامعنى الاستثناء في الايمان قال أليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالتصديق بالقول
والاستثناء في العمل ونفس بعض أولاد التابعين على خاتمه فلان لا يشرك بالله شيئاً فقال أبوه هذا أقبح
من الشرك والله أعلم* (الوجه الرابع)* وهو أن خال الوجه (وهو مستند أيضاً الى الشك) وليس
(ذلك) الشك في حقيقة الايمان وانما ذلك (من خوف الخاتمة) أي الحالة التي يختم عليها العبد (فانه
لا يدري ايسلم الايمان عند الموت) بشيئانه عليه (أم لا فان ختم بالكفر) عباداً بالله (حبط الايمان
السابق) يقال حبط العمل من باب تعب جبوها فسد وهدر ومن باب ضرب لغة فيه كما في المصباح وأراد
به جبوها أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الآخرة) ولذا قالوا الخاتمة تصحك على الاعمال وحاصل
ما أشار اليه انه يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله بناء على العبارة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكفر
الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل
أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها وانما الاعمال بالحواليم (ولو سئل الصائم بخوة النهار) أي عند ارتفاعه

وذلك مشكوك فيه ولذلك
حسن الاستثناء فيه وأصل
هذا النفاق تفاوت بين
السر والعلانية والامن من
مكر الله والعجب وأمر آخر
لا يخلو عنها الا الصديقون
* (الوجه الرابع)* وهو
أيضا مستند الى الشك
وذلك من خوف الخاتمة فانه
لا يدري ايسلم له الايمان
عند الموت أم لا فان ختم له
بالكفر حبط عمله السابق
لانه موقوف على سلامة
الآخرة ولو سئل الصائم
بخوة النهار

عن صحة صومه فقال أنا
صائم قطعاً فلا أفطر في أثناء
نهاره بعد ذلك لتبين
كذبه إذ كانت الصحة
موقوفة على التمام إلى
غروب الشمس من آخر
النهار وكان النهار ميقات
تمام الصوم فالعمر ميقات
تمام صحة الأيمان ووصفه
بالصحة قبل آخره بناء على
الاستصحاب وهو مشكوك
فيه والعاقبة مخوفة
ولاجلها كان بكاء أكثر
الخائفين لاجل أنها غرة
القضية السابقة والمشبهة
الازلية التي لا تظهر إلا
بظهور المقضي به ولا مطلع
عليه لاحد من البشر
خوف الخاتمة تكوف
السابقة وربما يظهر في
الحال ما سبقت الكلمة
بنقيضه من الذي يدري أنه
من الذين سبقت لهم من
الله الحسنى وقيل في معنى
قوله تعالى وجاءت سكرة
الموت بالحق أى بالسابقة
يعنى أظهرتها وقال بعض
السلف انما يوزن من
الاعمال خواتمها وكان
أبو الدرداء رضى الله عنه
يحلف بالله ما من أحد يامن
أن يسلب إيمانه الا سلبه
وقيل من الذنوب ذنوب
عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ
بالله من ذلك وقيل هي
عقوبات دعوى الولاية
والكرامة بالافتراء وقال
بعض العارفين لو عرضت

(عن صحة صومه فقال) في الجواب (أنا صائم قطعاً فلا) اتفق انه (أفطر بعد ذلك) في نهاره تبين كذبه إذ
كانت الصحة موقوفة على التمام (إلى غروب الشمس) فلما لم يتم إلى غروب الشمس لم يصح صومه (وكان
ان النهار) وهو من لدن طلوع الشمس إلى غروبها واليوم من لدن طلوع الفجر إلى غروب الشفق وقد
يطلق أحدهما على الآخر توسعاً (ميقات تمام الصوم) والميقات الوقت المضروب للشئ (فالعمر)
هو بقاء الإنسان من لدن ولادته إلى موته (ميقات تمام الأيمان) فوصفه بالصحة أى أنه حق صحيح (قبل
آخره بناء على الاستصحاب) أى التمسك بما كان سابقاً لبقاء لما كان على ما كان (وهو مشكوك
فيه) بعدم تساوى صدقه على أفراد (والعاقبة مخوفة) وعاقبة كل شئ آخره ومخوفة أى يخاف منها
(ولاجلها كان بكاء أكثر الخائفين) لله تعالى كما يعرف من سبر طبقات المشايخ وأحوال الأولياء ويأتى
شئ من ذلك للمصنف في ربيع المهلكات (لا جل) (انها) أى العاقبة وهى الخاتمة أى حسنها (غرة
القضية السابقة) أى نتيجتها (و) ثمرة (المشبهة الازلية) وهى العناية السابقة لايجاد المعدوم أو اعدام
الموجود (التي لا تظهر الا بظهور المقضي به ولا يطاع عليه بشر) وفي بعض النسخ أحد من البشر (خوف
الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة) أى قوله أنا مؤمن (بنقيضه) وضده
(من الذي يدري انه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى) وفي بعض النسخ من الذي سبقت له والاولى
موافق للآية في الجلالة ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن
فسرت بالجنسة فظهر ان المعنى هو ايمان الموافاة الواصل إلى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادي الايمان
مرتبط أوله بآخره وتعود أحوال المكلفين في النهايات إلى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة
العواقب في الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد (أى بالسابقة) زاد المصنف (أى أظهرتها) وأصل السكرة من
السكر بالضم وهى حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما يوزن من الاعمال خواتمها)
هكذا أورد صاحب القوت والبحث في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) عويعر بن عامر الانصارى
رضى الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (يحلف بالله) عز وجل (ما من أحد آمن ان يسلب إيمانه
الا سلبه) هكذا أورد صاحب القوت ولفظه ما أحد وقوله سلبه بالبناء للمجهول والضمير عائداً إلى
الايمان وإلى هذا أشار سيدنا القطب الجليلانى ان الله قد أعطانى سبعين موثقاً انى لا أمكر بك يا عبد
القادر وفى كل مرة أزداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء
الخاتمة نعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف
ما يخافه العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب توخر
عقوبتها إلى وقت الخاتمة لا عقوبة لها الا التوحيد فى آخر نفس (وقيل هى عقوبة دعوى الولاية والكرامة)
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد
سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العبدروسى رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ
ابن جعفر العلوى يقول الدعوى فضيحة ولو كانت صحيحة يشير إلى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعنى
ولو أثبت ما أراد اثباته باظهار شئ من خوارق العادات فانه غير معتبر عند أهل السكال هذا اذا كان صحيحاً
فى نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) فى سبيل الله عند باب
الدار (و) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجر) التى داخل الدار (لاختبرت
الموت على التوحيد) اذ كل الصيد فى بحوف القرا قبل له ولم قال (لانى ما) ونص القوت لانى لا أدري

على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجر لاختبرت الموت على التوحيد عند باب الحجر لانى لا أدري

ما يعرض لقاي من التغيير عن التوحيد (التي باب الدار) كذا في القوت (وقال بعضهم) أي العارفين ونص القوت وقال بعض الخائفين وكل عارف بالله خائف (لوعرفت واحدا بالتوحيد) ونص القوت لوعلمت أحدا أو عرفته على التوحيد (خمس سنين سنة ثم حال بائني وبينه سارية) هي الاسطوانة (ومات) وفي القوت ثم مات (ما أحكم) عليه (أنه مات على التوحيد) لعلمى بسرعة تغلب القلوب (وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل) هكذا هو في القوت وقال العراقي أخرجه الطبراني في الأوسط الشطر الأخير منه من حديث ابن عمر وفيه لبث بن أبي سليم والشطر الأول روى من قول يحيى بن أبي كثير واه الطبراني في الصغير باللفظ من قال أنا في الجنة فهو في النار وسنده ضعيف ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا ورواه في مسند الحرث ابن أبي اسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعا وهو منقطع اه قلت هكذا نقله الحافظ السخاوي بتمامه في المقاصد الا انه قال في رواية الديلمي عن جابر بدل البراء فلا أدري هو تصحيف في نسخة المقاصد أو تغيير منه قصد الميراجع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبككة للعابدين في معنى قوله تعالى (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) قيل (صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك) كقوله تعالى ان الذين حققت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم (وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وقال تعالى وانما لو فوهم نصيبهم غير منقوص و (قال الله تعالى ولله عاقبة الامور) وقال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله (ومهما كان الشك في الايمان بهذه المثابة (كان الاستثناء) فيه (واجبا) أي لازما (لان الايمان عبارة عما يفيد) صاحبه (الجنة كما ان الصوم عبارة عما يبرئ الذمة) أي ذمة الرب عن عتق العبد و (من المعلوم ان) مفسد) بالافطار (قبل الغروب لا يبرئ الذمة) فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان اذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه ايمانا وسيأتي لهذا بحث من كلام السبكي (بل لا يبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل ينقح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي لا يشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (اذا الصوم الحقيقي) أي المعتد به عند الله تعالى (هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة مغيب (عنه لا يطلع عليه) لانه من أمور الآخرة ولكن يظهر في بعض الاحيان بالامارات الدالة عليه (فن هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر) أي الخير (ويكون ذلك شكافي القبول) وفي تقييد الاعمال بالبرردة على الطائفة المشهورة بالمارقة بالديار المصرية وغيرهم من غلو غاية الغلو وتجاوز واعن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثنى في كل شيء فيقول أحدهم هذا ثوب ان شاء الله هذا جبل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا لا شك فيه يقولون لكن اذا شاء الله ان يغيره ثم قال المصنف (اذ تمتنع من القبول بعد حريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها الا رب الارباب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان) وحاصل ما في الو - الاخير ان الايمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافر ليس بايمان كالصلاة التي أفسدها قبل الكمال والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب وهذا مأخذ كثير من أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعند هؤلاء ان الله يجب في الازل من كان كافرا اذا علم منه انه يموت مؤمنا فالصحابة ما زالوا محبوبيين قبل اسلامهم وبليلس ومن ارتد عن دينه ما زال الله يبغضه وان كان لم يكفر بعد وقد دفعه الحنفية بان الايمان اذا تحقق بشرطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب قال القنوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء للغة وهو واجب عندنا وانما الكلام في الايمان وان كفر بعد ذلك أي بعد الايمان لا يتبين انه لم يكن

عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لوعرفت واحدا بالتوحيد خمس سنين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل وقيل في قوله تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا قل ان مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك وقد قال تعالى ولله عاقبة الامور فهما كان الشك بهذه المثابة كان الاستثناء واجبا لان الايمان عبارة عما يفيد الجنة كما ان الصوم عبارة عما يبرئ الذمة ومفسد قبل الغروب لا يبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان بل لا يبعد أن يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه بعد الفراغ منه فيقال أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله تعالى اذا الصوم الحقيقي هو المقبول والمقبول غائب عنه لا يطلع عليه الا الله تعالى فن هذا حسن الاستثناء في جميع أعمال البر ويكون ذلك شكافي القبول اذ تمتنع من القبول بعد حريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها الا رب الارباب جلالة فيحسن الشك فيه فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان

مؤمناً قبل الكفر كإبليس فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وعند الأشعري العبرة للختم ولا عبرة للإيمان من وجد منه التكذيب للحال فإن كان في علم الله تعالى أن هذا الشخص يختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان يكفر بالله ورسوله فإن كان في علم الله تعالى أنه يختم له بكفر يكون للحال كافراً وإن كان مصداقاً بالله ورسوله وقالوا إن إبليس حين كان معلماً للملائكة كان كافراً واستدلوا بقوله تعالى وكان من الكافرين أي كان في علم الله وأجيب عن الآية بأن معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد والحق أنه لا خلاف في المعنى يعني بل الخلاف في المبنى فإذا أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى أي الإذعان وقبول العبادة فهو حاصل في الحال وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمار في المآل فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فنقطع بالحصول أريد الأول ومن فوّض إلى المشيئة أريد الثاني اهـ وفهم منه أن الخلاف بين الفريقين لفظي وأشار إليه السبكي في عقيدته التي تقدم ذكرها في أول الكتاب وهو قوله واقد يقول خلافاً لما مالاً إلى لفظ الاستثناء في الإيمان وذكر فيها أن أباناً من صور المانريد مع الأشاعرة في هذه المسألة والله أعلم (وهي) أي تلك الوجوه (آخر ما نختم بها كتاب قواعد العقائد أن شاء الله تعالى) وفيه بطء الحال بالشرط (والله أعلم) أي في التآديب بتقويض العلم إلى الله تعالى والتبرك ويوجد هنا في بعض النسخ زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء وهي زيادة حسنة تشبه أن تكون من كلام المصنف الأتاني ما وجدتها في نسخة ولتختتم هذا الكتاب بفصول منها ماله تعلق بمسألة الاستثناء ومنها ماله تعلق بمسألة الإيمان ومنها ما هو مقيم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع * النوع الأول من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسألة الاستثناء خاصة قال الكيلان ابن الهمام وابن أبي شريف لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والممانعين في أنه لا يقال أنا مؤمن أن شاء الله للشك في ثبوت الإيمان حال التسكلم بالاستثناء المذكور والا كان الإيمان منفيًا عن الشك في ثبوته في الحال كقوله بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير أن بقاءه إلى الوفاة عليه وهو المسمى بإيمان الموافاة الذي يوافي العبد عليه متصفاه به آخر حياته غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعبر في النجاة كان هو المحوط عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فالاستثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه إلا أنه لما كان ظاهراً التركيب أمر من الأخبار بقيام الإيمان به في الحال وإن الاستثناء يناقض الأخبار بقيام الإيمان به في الحال كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجباً لذلك وأما من علم قصده بأنه إنما استثنى تبركاً خوفاً من سوء الخاتمة فربما اعتماد النفس التردد في الإيمان في الحال لكثرة أشعارها بتردها في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه مفسدة إذ قد تجر إلى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصاً والشيطان مجرد نفسه في هلاك ابن آدم لا شغل له سواء فيجب حينئذ تركه اهـ وفيه شبهة الأول قوله فالاستثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى الخ لا يخفى أن مانعاً فيه ليس داخلياً في عموم مفهوم الآية لانها في الأمر المستقبل وجود الإبقاء والكلام في الاستثناء الموجود حالاً على احتمال أنه ربما يعرض له حال يوجب له زوالاً ولهذا مثل مشايخنا هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب إن شاء الله تعالى حيث يحتمل أنه يصير شيخاً وهو ليس تحته طائل وإدخاله تحت قوله تعالى ولا تقولن لشيء الآية لا يقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا علي القاري من أصحابنا والثاني أن أشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذا فرض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه الكيلان بن أبي شريف وحاصل القول مع قطع النظر عما يرد عليه أن المستثنى إذا أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه وأما إذا أراد أنه مؤمن كامل أو بمن يموت على الإيمان فالاستثناء حينئذ جائز ألا أن الأولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان وبالله التوفيق * (تنبيه) * قول من قال أن من شهد

وهي آخر ما نختم به كتاب
قواعد العقائد تم الكتاب
بحمد الله تعالى وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى كل
عبد مصطفى

لنفسه بهذه الشهادة فلمشهد لنفسه بالجنة فيه انه لا محذور في هذا المقال فانه ليس من قبيل قول القائل أنا طویل ان شاء الله تعالى بل ينظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا تائب ان شاء الله اما قاصدا هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور في حق الاكابر أو قاصدا جهله بحقيقة وجود سر وطه وهذه الاشياء في الحال أو نظرا الى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال ولذا الماسئله أبو يزيد البسطامي هل حيتك أفضل أم ذنب الكلب فقال ان مت على الاسلام فالحيتي خير والا فذنبه أحسن وبهذا يتبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول نعم فانه من الامر المبهم والله أعلم * استطراد * اختلف قول أصحابنا في مثل قولك أنا مؤمن أنا راشد أنا متق ان شاء الله تعالى أي في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمسائل ويحصل به تركيبة النفس والاجباب قال الكسطلي وههنا فرق دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن لرشاد أعني الاهتداء لعمل الصالحات والتقوى أي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في الحال أو في حين من الاحيان وكذلك التقى ليس من اجتناب المحرم في حين من احيان كونه مكافا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتمنع عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ما هو في القوة والثبات بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر واني للانسان ذلك وكيف لا يشك في حصوله وأما الايمان فهو ٧ الحصول يحصل لمن هداه الله تعالى بنعمته وأما ثباته فأمر خارج عن مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

٧ هكذا يبايض بالاصل

* (فصل) * قد ألف قاضي القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسئلة وذلك بسؤال ولده له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحيلون المشايخ كثيرا على هذه الرسالة وقد سبقت الى محمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تأكيده وهي المسودة الاصلية فأحببت ايراد خلاصتها هنا تكملا للفوائد فانها غريبة في بابها وربما لا توجد عند كل أحد وها أنا أسوق لك مع اسقاط بعض مالا يحتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى مخاطبا ولده بعد الجملة والصلاة ماضيه وبعد فقد علمت ما ذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تسلكوا في مسئلة أنا مؤمن ان شاء الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وساء في ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضي الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف في الفروع فانهم جميعهم من أهل السنة انما يجري في مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى أمر لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك فلما بلغني ما قلت تأملت لذلك واستحييت قول قائله وعذرت به بعض العذر لاني أعلم ان في كتبهم بانه لا يصلي خلف شاك في ايمانه وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخري منهم اذا حقق البحث معه رجع الى أمر لفظي وما أرادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه من يقول هذه المقالة وهو بريء بما أرادوه به وأتمهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأبو حنيفة رضي الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود النسي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك بل هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد أسماءهم التي سردناها في أول هذا البحث ثم قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجبها ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يمنعه ويوجب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام في هذه

هذه المسئلة طویل يحتاج الى مواد كثيرة وقواعد منشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول ويعاني مثل ماتعانيه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم وطبيعة وقادة وقريحة منقادة وتجرد في علم الطريق والساوكة وتقوى وتذكر اذا عرض له مس الشيطان فتبصر ماتنزاح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما أخفى عن كل أحد لعزة من يفهمه أو بسلم في المعتقد لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل حال ولد صالح وهذه المسئلة تستمد من مسائل * احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنفت فيه مجلدات ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذكر الاغريون قولين في معنى أن تؤمن ومعنى الايمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والباء للتعدي فالايمان التصديق بهذه الامور الخمسة والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالايان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لان الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولاً وإنما ذكرته وهذا القول لم يذكره الاكثرون ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره وبأهيك به ففكرت أنا عليه هذا الجواب * المسئلة الثانية هل الاعمال داخلة في مسمى الايمان أو خارجة عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على ألسنة السلف أن الايمان قول وعمل وجاء في القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الاعمال وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من مسمى الايمان داخلة في مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة والثاني ان تجعل أجزاء داخلة في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان وكالاعضاء للشجرة فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الاغصان وهذا هو الذي يدل له كلام السلف وقولهم الايمان قول وعمل يزيد وينقص فان يجتمع هذان الكلامان الاعلى هذا المعنى ومن هنا قال الناس شعب الايمان الثالث أن تجعل الآثار آثاراً خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببه وإذا أطلق عليها فبالتحيز من باب اطلاق اسم السبب على السبب الرابع أن يقال انها خارجة بالسببية لا يطلق عليها حقيقة ولا مجازاً وهذا باطل والمختار القول الثاني وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول فإذا عدم العمل لم يعدم الايمان وإذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الاصل اذا عرفت ذلك فإذا قلنا الاعمال داخلة في مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزاً لان المؤمن غير جازم بكل الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما استثنوا لذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين اما أن الايمان لا يحصل الا بالاعمال وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم ان من فقد الاعمال يجزم بعدم الايمان لأنه يقتصر على الاستثناء واما أن نقول ان الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها اماطة الأذى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الايمان الكامل فيصح وأما أصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس السلف انما استثنوا الاعتقادهم دخول الاعمال في الايمان وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل فذلك استثنوا وليس ببعيد * المسئلة الثالثة أن الايمان انما ينفع في الآخرة اذا مات عليه فن مات كافراً

لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان
ايمانا ولكن بطل فيما بعد لظريان ما يحبطه أو كان الحكم بكونه ايمانا صحيحا موقفا على الخاتمة
كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامهما لانها عبادة واحدة مرتبطة أولها بالآخرها فيفسد
أولها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك والاول قول الاشعري والثاني ظاهر
القرائن يدل له حيث حكم بان المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا والثالث اقتضاه كلام بعضهم وعلى كل
الأقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط اما في الاصل واما في التدين واما في
النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولا يحتاج أن نقول ان الاعمال داخله فيه ويلزم على
هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله وليس
شكا في اعتقاده الحاصل الآن نعم هو شك في كونه نافعا وصحيا ومسمى عند الله ايمانا وان كان
صاحبه جازما بانه ايمان قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفریط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه
* المسئلة الرابعة ولم أجدهم تعرض للتخريج عليها غيري وهي التي أشرت الى عزة من يفهمها واحتياج
سامعها الى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أنا وان سلما أن الايمان التصديق وحده من غير
اضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في مسماه فنقول التصديق يتعلق
بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلا بد للتصديق من المعرفة
ويشهد لذلك ما رواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما
رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي استقبله شاب من الأنصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف
أصبحت يا حارثة قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أنظن ماتقول فان لكل قول حقيقة قال يا رسول
الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظلمات نهارى وكأني بعرش ربى بارزا وكأني أنظر الى
أهل الجنة يترأفون فيها وكأني أنظر الى أهل النار يتعاضدون فيها قال أبصرت فالزم عبد نور الله الايمان
في قلبه فقال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث
يذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو
شاهد لامر من أحدهما جواز اطلاق أنا مؤمن من غير استثناء والثاني الاشارة الى ما قلناه من أن هذا
الاطلاق تشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيرا فعرفة الله تعالى معرفة وجوده
ووجدانيته وصفاته اما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد ووجدانيته معلومة لجميع
المؤمنين وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها وأعلى المعارف لانهاية لها فلا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى
وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب
الذي لا بد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ما ليس بواجب
وكل ذلك داخل في اسم الايمان لانه تصديق بها وبالاخلال به والعباد بالله قد يترك ذلك الواجب فقد
يخرج من الايمان به وقد لا يخرج والحد في ذلك منزلة قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم
فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية
المفاضة عليها من المكوث الاعلى واسعة جدا فالخائف مامن مقام ينتهي اليه الا ويخاف أن يكون
فيه على خطر ويخلع قلبه من الهيبة فيفرغ الى المشيئة ويقول حسبي ان كنت أدت الواجب وسواه
رجلان أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط وانشرع الصدر باليقين فيطلق والآخر غافل عن
الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفى عنه بالاملاق أيضا وعلى هذه الاحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف
في ذلك وكل قصد الخير وتكامل على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضا بل كل متكامل على قدر حاله
وكل اناء بالذي فيه يرشح ومن قال من العلماء بوجود الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الامور

المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانغمرت تلك الامور المقابلة له في قايه
 ومن جوز الامرين نظر الى الطرفين وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الا ان ولا مقصرا فيما
 وجب عليه والله الجمد والمنة المسئلة الخامسة قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهذا
 يلتمز على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى
 حصل الايمان والوفاء عليه قبل قطعا وكذا الصحة اذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح
 قطعا وانما يكون فساده اذا صدق تصديقا غير مطابق والعياذ بالله فمن يعتقد في الله أوفى صفاته ما يكفر
 به لا يقال انه مؤمن ايمانا فاسدا بل ليس بمؤمن فالايمن من الامور التي ليس لها الا وجه واحد كاداء
 الذين وما أشبهه المسئلة السادسة جميع ما ذكرناه جلت ان فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها
 على المحتمل الذي يقال انه الشك وقد عرفنا ان يخرج الشك فيها على وجه لا يقضى كقرا ولا شكافي
 الايمان أما اذا قصد بها جاهل شكافي أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها
 فذلك باطل وكفر وضلال المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقبلين كقولك
 ان جئتني أكرمك ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله
 على مذهب البصريين كقولك أنا مؤمن ان شاء الله ووضع اللسان يقتضي الاستقبال كما قلناه فيكون
 معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا
 الكلام الا للاحتراز عن القطع بالايمان في الحال فالمراد بقوله أنا مؤمن في الحال ولكنه لما طرق اليه
 التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز
 تعليقه الاعلى هذا الوجه اما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه فلا يقال أنا انسان
 ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه آخر
 يمكن الجدل عليه بالنسبة الى اللغة وهو أن يكون المعنى ان كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات
 التي قلناها ولكن ذكرنا لفظ كان تعميلا لتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون
 الشرط مستقبلا ويكون الجزاء محذوفا يدل عليه هذا المذكور كما تقول ان أكرمك غدا فأنا الا ان
 محسن اليك أي لا بدع في اكرامك لي لاني محسن اليك الا ان المسئلة الثامنة خرجوا ان شاء الله ههنا على
 معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأذب وساق الايتين قوله تعالى ولا تقولن لشيء آية وقوله تعالى
 لتدخلن المسجد الحرام الاية ولقوله صلى الله عليه وسلم اني لا رجوان أكون أتقاكم وقد علم انه
 أتقاكم وهذا صحيح لكنه كانه مستقبل وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذي يتعلق بخصوصية
 ما نحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه والله أعلم اه كلام النبي برمه ولم
 أحذف منه الا ما لا يحتاج اليه وهو قليل جدا فرجه الله تعالى لقد كتبه في بعض نهار تاليه ما لم يكتب
 غيره مثله في خمسة أيام استطارد خلف كلام السبكي قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت
 ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله ذكر أسامي جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه في كتاب السنة
 لذلك اني الآن السبكي زاد عند ذكر ابن مسعود واختلاف في رجوعه عنه فقد قرأت في تلخيص الادلة
 لابي اسحق الصغار قال وذكر الاستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتاب الكشف عن مناقب الامام عن
 موسى بن كشير عن ابن عمر انه أخرج شاة لتذبح فربه رجلا فقال له أمؤمن أنت قال نعم ان شاء الله
 قال لا تذبح نسبيكي من يشك في ايمانه ثم مر به رجلا فقال له أمؤمن أنت قال نعم فذبح شاة فلم يجعل
 من يستثنى في ايمانه مؤمنا وجعله شكافي الايمان وأسند عن عطاء انه كان يكر على من يستثنى في
 ايمانه وأسند عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان يستثنى في ايمانه وكذلك أصحابه فليتهم صاحب معاذ
 ابن جبل وناظرهم حتى انزل ابن مسعود وجماعته عن ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطا

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثنى في إيمانه
 وأسند عن سفيان الثوري أنه رجع عن الاستثناء في الإيمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في
 إيمانه فليس بمؤمن ويعني بالشك أنه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن وأما إذا لم يشك هذا الشك
 ولكنه يستثنى على معنى أنه هل يبقى على الإيمان في مستقبل الوقت أو على أن قوله أنا مؤمن حقا يقتضي
 استكمال الإيمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا أنه يقتضي استكمال العلم بما يوجب العلم فهذا لا يكون
 شكا في الإيمان ولكنه يكون خطأ في القول لأن توابع الإيمان ليست من أصل الإيمان فنهى عن الإيمان
 يكون حاصل بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الإيمان ألا ترى أن ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر ولم
 يكن ابن مسعود شاكيا في الإيمان وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في
 هذا الاستثناء وإن لم يكن شاكيا في إيمانه وقد حكى أن أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة أمؤمن
 أنت فقال قتادة نعم إن شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغبت عن مله إبراهيم فانه قال بلى لما قال له ربه أولم تؤمن
 وفي بعض الروايات قال له قتادة أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله تعالى والذي أطمع أن يغفر
 لي خطيئتي يوم الدين قال فهلا قلت كما قال إبراهيم بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لما قال
 له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله ولكن ليطمئن قلبي فقال له أبو حنيفة هلا قلت كما قال إبراهيم بلى حين
 قال له ربه أولم تؤمن فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد ظهر بما تقدم أن المنع عن
 الاستثناء في الإيمان قال به جماعة من السلف ولم ينفرد به أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل
 الاختلاف حاصل في الطبقة الأولى على أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب
 أبي حنيفة وإن كان موافقهم لا يعتد بهم منهم الشمرية والثوبانية والشيبية والغيلانية والمزلية
 والنجارية لا كثرهم الله تعالى كإنا الشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة
 وهم الخوارج والازارقة والصفرية وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم

(النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ماله تعلق بالإيمان وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث)

(المبحث الأول) في بيان ما يتعلق بالإيمان قال الكمالان ما يجب به الإيمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعملي
 وتفاسيها كثيرة فاكثفي بالأجمال وهو أن يقر بان لا اله الا الله محمد رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة
 جنانة واستسلامه للسانه وأما التفاسيل فما وقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى تعقل ذلك الامر
 التفصيلي وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الإيمان فان كان مما ينبغي بحده الاستسلام أو لو وجب
 التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم بما حده حكم بكفره والافساق وضلل فما ينبغي الاستسلام هو كل ما يدل
 على الاستخفاف من الالفاظ والأفعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو بحد كل ما ثبت عن النبي صلى
 الله عليه وسلم ادعائه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخمس وأما التبري من كل دين يخالف دين
 الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون ان محمدا
 صلى الله عليه وسلم انما أرسل للعرب خاصة لا الى أهل الكتاب لا لثبوت الإيمان له فيما بينه وبين الله تعالى
 لانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤنعا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه بعضهم
 لانه عليه السلام كان يكتفي بالشهادة منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد
 ويحجب عن هذا بأن كل من كان يحضرته صلى الله عليه وسلم من كفاي أو مشرك فقد سمع منه ادعاء
 عموم الرسالة لكل أحد فاذا شهد انه رسول الله لم تصدقه اجالا في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم
 يسمع منه فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى الناس الافتراء في ادعاء العموم
 جهلا بشبوت التواتر عنه به والله أعلم (المبحث الثاني في بيان أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق) اختلف أهل

السنة والجماعة فقيل هو مخلوق واليه ذهب الحرث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المسكي وغيرهم هكذا نقله الأشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدية ونقل الأشعري عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنه غير مخلوق وهو قول أهل بخاري وقرغانة من الماتريدية وهو الذي رواه نوح بن أبي مریم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسامرة واليه مال الأشعري ووجهه بما حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال أن الإيمان غير مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات الله لأن من أسمائه الحسنى المؤمن وإيمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم وأخباره الأزل بوجدانيته كما دل عليه قوله تعالى اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى ولا يقال أن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به حادث اه ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام إذا جمعوا على أن ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة وأن اعتبر هذا المعنى لا يصح أن الصبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيهما في أسمائه الحسنى بل السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أطن بأن أحدًا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا المفهوم الموهوم لأن صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلى أهل بخاري بأن الإيمان أمر حاصل من الله لا عبرة بدلانه تعالى قال بكلامه الذى ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم بمجموع ما ذكر قد قام به ما ليس بمخلوق وكان من قرأ القرآن كلام الله الذى ليس بمخلوق وهذا غاية متمسكهم ونسبهم مشايخ سمرقند الى الجهل اذا الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهم ما فعل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهيثم في المسامرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الإيمان حيث قال نقر بأن العبد مع أعماله وأقراره ومعرفة مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بمحاول كلامه سبحانه في لسان أو قلب أو مصحف وأن أريده اللفظى رعاية للدب مع الرب لئلا يتوهم متوهم ارادة نفس القديم والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان أن الإيمان باق مع النوم والغفلة والانغماء والموت وإن كلامهم لا يصاد التصديق والمعرفة حقيقة لأن الشرع يحكم ببقاء حكمها الى أن يقصد صاحبها الى إبطالها بما كسب أمر حكم الشرع عنها فإنه لها ما في دفع ذلك الحكم خلافا للمعتزلة في قولهم أن النوم والموت يصادان المعرفة فلا توصف النائم والميت بأنه موقن كذا ذكره ابن الهيثم لكنه يخالف لما في المواقف عنهم أنهم قالوا لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالأائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع اه فارتفع النزاع فتأمل * (خاتمة المباحث) * في بيان ما يقابل الإيمان وهو الكفر أعادنا الله منه اختلافوا في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم والمسكة فن قال بالاول قال الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسل به ومن قال بالثاني فسر به بقوله عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب اذ لا يكون مرتكبها بار تكتابه اياها منكر الشئ من الدين معلوما ضرورة أنه منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد من أهل السنة والجماعة لا يقال قد خالف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضا من الفروض الخمسة أعنى الصلاة وأخواتها لا نأقول انما كفروه بذلك لأن الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما جعل السجود لله والقائه المصحف في القاذورات وأمثال ذلك كفرا وليس من التكفير بمجرد الذنب يبق النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون الترك كسلا لا استهزاء ولا استغلا لا بتركها وهذا نظر آخر فاعرفه والمسئلة اجتهادية والحق عدم التكفير وسيأتى لذلك بسط والله أعلم

(النوع الرابع من الفصول الثلاثة)

في بيان مسائل اعتقادية ينتمى إليها كتاب قواعد العقائد وهي في فصول

*** (فصل) *** العبد مادام عاقلاً بالغاً لا يصل الى مقام يسقط عنه الامر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد أجمع المسلمون على ان المراد به الموت وذهب بعض أهل الإباحة الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاف قلبه من الفضلة واختار الايمان على الكفر والكفر ان سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكير وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره الذنب فعنده انه اذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وفقه للتوبة بعد الخطيئة ومفهوم هذا الحديث ان من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة ولذا قيل من لم يكن للوصل أهلاً * فكل طاعة له ذنوب وأما ما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادات فوجه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من السكافة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربه بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علماً بأنهم سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدنيا أفضل من الآخرة لأنها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لأنه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقبى والحاصل ان الترتي فوق التوقف كالتدلي والله أعلم

*** (فصل) *** الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيتناوله وينتفع به وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وذهب المعتزلة الى أن الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وأخرى بما لم ينعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلال ويرد عليهم انه يلزم على الاثر أن لا يكون ما تأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقاً على الوجهين الاخيرين وان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ورد الوجه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيستوفي كل رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا يتصور أن لا يأكل الانسان رزقه أو يأكل غيره لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى المالك فلا يمتنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

*** (فصل) *** الدعاء مخ العبادة كما في حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن الدعاء يرد البلاء اذا كان على وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في ان الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا فقيل الاول لانه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله وقيل السكوت والخود تحت جريان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال الاتم هو أن يجمع بينهما ما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان وقيل الاولى أن يقال ان الاوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفواصل بينهما الاشارة فن وجد في قلبه اشارة الى الدعاء فهو وقته كما ورد من فضله أبواب الدعاء فتحت له أبواب الاجابة أو الرجعة أو الجنة ومن وجد في قلبه اشارة الى السكوت فهو وقته كما جاء عن ابراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة قال ما لي لك فلا قال فاسأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ويجوز أن يقال ما كان للعباد فيه نصيب ولله تعالى فيه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى وهذا على وأعلى والله أعلم

*** (فصل) *** اتفق أهل السنة على ان الاموات ينتفعون من سعي الاحياء بأمرين أحدهما ما تسبب اليه الميت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من ثواب

الحج فعن محمد بن الحسن انه انما يصل للميت ثواب النفقة والحج للحاج وعند عامة اصحابنا ثواب الحج للمعجوج عنه وهو الصحيح. واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبو حنيفة وأحمد وجهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام الى عدم وصول شيء البتة لا الدعاء ولا غيره وقوله مردود بالكتاب والسنة واستدلاله بقوله تعالى وأن ليس للانسان الا ما سعى مدفوع بأنه لم ينفع انتفاع الرجل بسعي غيره وانما في ملك غير سعيه وأما سعي غيره فهو ملك لسايعه فان شاء أن يبذله لغيره وان شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا ينتفع الا بما سعى ثم قراءة القرآن واهدائه تطوعا بغير أجره يصل اليه أموالا وصنى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لانه في معنى الاجرة كذا في الاختيار والعمل الا أن على خلافه فالاولى أن يوصى بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لأهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية لانه لم ترد به السنة وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية لا تكبره لما روى عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة ونحواتها والله أعلم

(فصل) كره أبو حنيفة وصاحبه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الله حق وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمعاقدة العزم من عرشك أو بمعاقدة وأجازه أبو يوسف لما بلغه الاثريه وأما ما ورد من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي اليك فالمراد بالحق الجرمة أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

(فصل) في المنار لحافظ الدين النسفي ان القرآن اسم للنظم والمعنى وما ينسب للامام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزاءه فقد ججع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الا مع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنونا فبداوى أو زنديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنظمه ومعناه قلت ونقل الغنيمي في حاشية ام البراهين مائنه قالوا ومن الجلى الواضح ان وضع اللغات ليس الالتفهم السامع فالمحج اليه التكليم والخطاب لا التكليم والكلام قال ومن هذا يظهر في الأئمة رضى الله عنهم فالشافعي مثلاً لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والخص لا يتعدى بها مورد النص وأبو حنيفة لم يجوز التلاوة بالترجمة وانما حكم بسخة صلاة المترجم للقراءة من حيث ان الاصول محفوظة جائز تبليغها باللغة المترجم بها ولو كانت لسان النبي المبلغ اه فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده والله أعلم

(فصل) تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر لقوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله ولقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار في المكان وقيل هو الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مشبه بالكاهن وفي معناه الرمال قال القونوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالخصى وما يعطى هؤلاء حرام بالاجماع كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المبهجة لانه في معنى الكاهن اه قال ملا على ومن جملة علم الحروف فآل المصحف حيث يفقهونه وينظرون في أول الصحيفة أى حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلا كم حكما بانه غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن العجمي في منسكه فقال اختلفوا في الغال فكرهه

بعضهم وأجازة آخرون ونص المالكية على تحريره اهـ ولعل من أجاز الفأل أو كرهه اعتمد على المعنى ومن حرمه اعتبر حروف المبني فانه في معنى الاستقسام بالازلام قلت بل هو تلاعب بالقرآن وقال الكرماني ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث ورفات من البياض افعلا لاتفعل أو يكتب الخبر والشر ونحو ذلك فانه بدعة اهـ وذكري المدارك ما يدل على انه حرام بالنهي فراجعه وقال الزجاجة لا فرق بين هذا وبين قول المنجمين لا تخرج من أجل نجم كذا أو اخرج لطالع كذا قلت ولا بطل هذه الاشياء جعل النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور وقد ورد ما ناب من استخار ولا ند من استشار وقال شارح الطحاوية الواجب على ولي الامر وكل قادر أن يسعى في ازالة هؤلاء المنجمين والكهات والعراقين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات ومثعهم من الجالوس في الحوانيت أو الطرقات أو أن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك ولا يكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في ازالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وهؤلاء الملاعين يقولون الاثم وبأ تكون السميت باجماع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع نوع منهم أهل تلبس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعى الحال من أهل الحال كالشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطريقة والمكابر من هؤلاء يستحقون العقوبة البليغة التي تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبس وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعى النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شيء من الشريعة ونحو ذلك ونوع منهم يتسكلم في هذه الامور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر وجهور العلماء يوجبون قتل الساحر كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنده وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيرها أو خطبائها أو السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والخوثر ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أبواب الشر واتفقوا على ان كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التسكلم به وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه ولا يتسكلم به لا مكان أن يكون فيه شرك لا يعرف ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى ما لم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن في قضاء حوائجه وامثال أوامره واخباره بشئ من الغيبات ونحو ذلك واستتماع الجن بالانسي هو تعظيمه اياه واستقامته واستعانتة وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وان لهم خوارق يقتضي انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا وهؤلاء في الحقيقة اخوان المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكون محتجبا عن أبصار الانس وانما يحتجب أحيانا في ظن انهم من الانس في غلظه وجهله وسبب الضلالة فيهم والاختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ومن اللطائف ما حكاه بعضهم ان منجما صلب فقتل له هل رأيت هذا في نجمك فقال رأيت رفعة ولكن ما عرفت انما فوق خشبة والله أعلم * (خاتمة) * الفصول ذكرت فيها عقيدة مختصرة لي أحببت ادراجها هنا اقتداء بالائمة الاعلام واسارة برزت لي بالهام في المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها مني بمنه ويحلني بها في أعلى الفردوس مع امته وهي هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين الحمد لله رب العالمين مدبر الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الصادق الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وبعد فهذه جملة عقائد الدين واركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الايمان والسلام والاحسان

لحديث جبريل عليه السلام المخرج في الصحيحين فأول ما يجب على المكلف الإيمان وهو التصديق الباطني بكل ما جاءه النبي مما علم بالضرورة اجالا في الاجالي وتفصيلا في التفصيلي والاجالي لا بد منه لصحة الإيمان ابتداء كان يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته والتفصيلي يشترط فيه الدوام والاعمال مكملات والمؤمن به خمسة في الحديث المذكور الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وفي بعض الروايات والقدر غيره وشرة فالإيمان الواجب أولا على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى بأنه واحد أحد لا شريك له موجود ليس كمثل شيء ولا يشبهه شيء منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية فصفة عمله التكوين وصفاته ذاته حياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه حتى غليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى أحدث العالم باختياريته منزه عن الخلد والخذ والصورة لا يكون إلا ما يشاء لا يحتاج إلى شيء وهو حلیم عفو غفور والإيمان بالملائكة بانهم أمناؤه على وجهه وبالسكتب المنزلة بحقيقة ما فيها بالرسول بانهم أفضل عباد الله وباليوم الآخر بشرايطه وتوابعه وأوله حين قيام الموتي وما بين ذلك إلى وقت الموت فهو البرزخ والإيمان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدرته من يقول للشيء كن فيكون وأما الإسلام فهو التسليم الظاهر لاجاء من عند الله على لسان حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو الشهادتان للقادر عليهما وأقام الصلاة بشروطها وأركانها وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تعبد الله كأنك تراه بغاية المراقبة ونهاية الاخلاص والتسليم بالتقوى فانه السبب الاقوى فالإيمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيئا لمن صح اسلامه ونال من الدين أدنى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحج وزار الحبيب فهذا اجلة ما يجب اعتقاده في أصول الدين وما عدا ذلك خوض فيما لا يليق والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل فعليكم اخذوا في دين الاعراب والعجائز هداانا الله واياكم الى الطريق الاقوم والانابة بأسنى الجوائز وهذا وقد جف عرق جياذ الاقدام وقطعت صحارى الطروس مطابا الاقلام واستراح العقل عن نكسر الاستنهاض واعشوشب روض الآمال وارتاض بعد صلاة الظهر من يوم الاربعاء نحس بقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمثل بسوية لالا

* (كتاب أسرار الطهارة
وهو الكتاب الثالث من
ربع العبادات) *

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم الله ناصر كل صابر الجدلته الذي حلى سرائرنا بالعقائد الصحيحة المتجسدة في دار القرار وهذا بظواهرنا بأسرار الطهارة وبواطننا بطهارة الاسرار وجعل خواطرننا خزائن لدقائق معارفه المحفوفة بالانوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ما أشرفت كواكبها في رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه وصليته المختار الذي بعثه وطرق الإيمان قد عفت منه الاستمار فأحياء احياء الارض وبابل الامطار ونشره في جميع الاقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الاوطار صلى الله عليه وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة الابرار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عقبى الدار وسلم تسليمنا وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتها) وهو ثالث كتاب من كتب احياء علوم الدين للإمام العدل الثقة بحجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدي الروح من نسيم المغفرة أعقبه وقد وفقني الله جللت نعمائه وتقدس أسماؤه الى توضيحه وتقديره وأرشدني الى تهذيبه وتحريره والسلوك في شعباه والترويض لصعابه والخوض في لججه والامداد بآيات حجيجه وحل ألفاظه ومعانيه حتى وضع سبيله لمعانيه وراق زلال فوائده وامندت ظلال عوائده وعلا مكان منقوله وثبتت أركان معقوله بعد اختياري الآن ومراجعتي اصنفات المذهبين فمنها في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الذي هو مذهب المصنف شرح الوجيز للإمام أبي القاسم الرافعي والمتن للمصنف الذي قيل فيه لو ادعى النبوة

لكان معجزته كافية وهي النسخة التي كتب عليها الامام النورى بخطه حواشى وطرر وفوائد غرر فبحث أقول قال الرافعى أوفى شرح الوجيز فأنما أعنى هذا الكتاب وكتاب الروضة للامام النورى الذى بسط فيه الشرح المذكور خاليا عن ذكر خلاف غير المذهب وزاده فوائد تكتب بماء الذهب ثم شرح البهجة الوردية للولى العراقى وشرح المنهاج للخطيب الشربى واكتفى بهم ولا عار لربعة لانها تضمنت خلاصة ما فى المذهب وأعرضت عما عداها لما بها من كثرة الاقوال والاعتراض والاشكال وربما نقلت من كتاب تحرير الزوائد وتقريب الفوائد للشيخ صفى الدين أحمد بن عمر المزجد المردى الزبيدى صاحب العباب ومن غيره ومنها فى مذهب الامام أبى حنيفة رضى الله عنه الذى هو مذهب الشارح كتاب الهداية للامام أبى الحسن المرغينانى وحواشيه للشيخ أكمل الدين وللجلال الخبازى وشرح النقاية للتحقى الشمنى والمحيط لشمس الأئمة السرخسى وشرح الجامع الصغير لقاضى خان والبداية للسكافى وشرح الكنتالزى باي وشرح المختار لابن ابى حمزة وهذه غرر كتب المذهب فاقصرت عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين الا ما احتاج النقل منها فى بعض المواضع وهو نادر ومن كتب سوى ذلك مما راجعت فيه لتخرج الأحاديث قد تقدم ذكرها فى ديباجة كتاب العلم والعمدة فى الغالب على تخرج أحاديث شرح الوجيز لابن الملقن ولتليذه الحافظ ابن حجر والمقاصد للحافظ السخاوى والمصنف لآبى بكر بن أبى شيبة وشرح مشكل الآثار لآبى جعفر الطحاوى والسنن الكبرى للبيهقى وغيرها مما تراه فى مواضعه ومن كتب اللغة ودواوين الفتاوى وغيرها كمحسن الشريعة للقفال وشرح التقريب للحافظ العراقى والمدخل لابن الحاج مما يدخل بالمناسبة على هذا الكتاب فكثير واسميه غالبا فى مواضعه حيث يبنى عليه الحكم ولا يخفى أن الاحاطة بالمذاهب أمر عسير جدا وكذا لمعرفة سائر وجوه المذهب فانها مع زارة فائدتها لاتعطى الا معرفة خلاف فى المسئلة فاما كيفيته واطلاعه وتفصيله فلا فلذا لم أتعرض للخلاف الا ما كان بين الامامين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما وهو أيضا الأهم فالأهم منه واختلاف العلماء فن عظيم لا يمكن ضبطه الا فى كتاب مستقل وأحسن ما ألف فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبرى ولآبى جعفر الطحاوى ولآبى بكر الرازى وللإمام أبى الحسن المكي الهراسى وللوزير ابن هبيرة والاشرف لابن المنذر وقد تيسر لى بحمد الله تعالى من كل ذلك أجزاء عدة مع نقص فى بعضها وقد نقلت منها فى مواضع من هذا الشرح كما ستراه وقد التزمت بحمد الله تعالى الوفاء لبيان مالوح اليه المصنف على قدر طاقتى وجهدى الذى هو أضعف ضعيف مع قصورى وجودى يحتج من انكاد الزمن الخفيف قائلا وبالله حولى واعتصامى وقوتى * ومالى الاستمرار متجلا ولا تعجب أيتها المطالع لهذا الشرح فان العلوم والمعارف من الهمة ومواهب قد يعطاها الصغير بعناية الملك القدير والرجو من اخوان الصفا أهل المروءة والانصاف والوفاء النظر بعين الرضا والصفح عن عثرات تجدد المرتضى فالانسان من حيث هو هو محل للقصور ومجبور على النسيان والحوادث قد يكبو فى الميدان والله أسأل أن يمن على بآتمامه واكمل به حسن نظامه وأن لا يجعل كدى فيه هدرا ونصبا بل يثيبه بفضله خير مكان مثوى ومنقلباً انه ولى كل احسان يفيض على من يشاء من عباده وهو المنان لاله غيره ولاخير الاخيره ثم انى قد افتتحت الكلام فى ذلك بمقدمة جعلت مدارها على عشرة فصول فتتزل منزلة الاصول وخاتمة فى سنده المذهب وعلى الله المعتمد فى بلوغ التكميل وهو حسبنا ونعم الوكيل

* (الفصل الاول) * فى بيان معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن يفق فأما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقهى فان الهاء مبدلة من الهمزة ومعنى فقه الرجل غاص على استخراج معنى القول من قولهم فقهات عنه اذا بخصتها بخصا استخراجت به شخصتها فجاءت باطنها

ظاهراً بمعنى الفقه على هذا التأويل أنه استخراج الغوامض والأطلساع على أسرار الكلم وأما أحد
 الفقيه في الاجوبة المكتبة للمحافظ ولي الدين العراقي قال قد ذكره الرافعي والنووي في الروضة في الوقف
 فقالوا انما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئاً وان قل وهذا مقتضاه صدق اسم
 الفقيه على من حصل من الفقه شيئاً وان قل وفيه نظر فان الفقهاء جع فقيه وهو اسم فاعل من فقه
 يضم القاف اذا صار الفقه له سجية وذلك يقتضى انه لابد من تجرعه في الفقه وكثرة استحضاره ومعرفة
 للمآخذ حتى يمتدى الى استخراج ما لا يستحضر النقل فيه فانه لا يصير سجية له الا بذلك وهذا هو الموافق
 لكلام غيرهما من الاصحاب وذكر القاضي الحسين في تعليقه فيما اذا وقف على الفقهاء انه يعطى
 لمن حصل من الفقه شيئاً يمتدى به الى الباقي قال ويعرف بالعادة وقال في تعليقه الاخرى يصرف الى
 من يعرف في كل علم شيئاً فالما من تفقه شهراً أو شهراًين فلا وكان مراده بالعلم النوع في الفقه والذاعبر
 البغوي في التهذيب في الوصية بقوله صرف ان حصل من كل نوع وقال في التتمة في باب الوصية انه
 يرجع فيه الى العادة وعبر في الوقف بقوله الى من حصل طرفاً وان لم يكن متبحراً فقد روى من حفظ
 أربعين حديثاً عد فقيها ولكن كلام الاصوليين يقتضى اختصاص اسم الفقهاء بالمجتهدين فانهم
 عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكر انهم
 احترزوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فانه لا يسمى فقيها بل تقليداً
 لانه أخذ من دليل اجابى مطرد في كل مسألة وهو انه أفناه به المفتي فهو حكم الله في حقه فذلك المفتي
 به حكم الله في حقه وأما الامام فهو الذي يقتدى به في صلح للاقتداء به في علم فهو امام في ذلك العلم
 قال الله تعالى واجعلنا للمتقين اماماً وقال تعالى وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وأما الصفات
 المعتبرة في المفتي فيعتبر فيه الاسلام والبلوغ والعدالة والنيقظ وقوة الضبط ثم انه لا يخلو اما أن يكون مجتهداً
 أو مقلداً فالما المجتهد فيعتبر فيه أمور * أحدها العلم بكتاب الله تعالى ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق
 بالاحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب * الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جميعها بل ما يتعلق
 منها بالاحكام ويشترط أن يعلم منها العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
 ومن السنة المتواتر والآحاد والمرسل والمتصل وحال الرواة جرحاً وتعديلاً الثالث أفاد يل علماء الصحابة
 ومن بعدهم اجماعاً واختلافاً الرابع القياس فيعرف جلبيه وخفيه ويميز الصحيح من الفاسد الخامس
 لسان العرب لغة واعراباً لان الشرع ورد بالعربية وهذه الجهة يعرف عموم اللفظ وخصوصه وطلابه
 وتقييده واجاله وبيانه ولا يشترط التجرد في هذه العلوم بل تكفي معرفة جل منها وأما المقلد فهل
 يجوز له الفتوى أم لا ينبغي على أن موت المجتهد هل يخرج منه أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا والمسألة
 فيها وجهان أحدهما انه لا يخرج منه بل يجوز تقليده بعد موته فعلى هذا يجوز تقليده الفتوى بمذهبه بعد
 موته لكن بشرط أن يكون عارفاً بمذهبه متبحراً فيه بحيث يستحضر أكثره ويعرف المظان ويطلع
 على المآخذ حتى يتمكن من استخراج ما لا يجده منصوصاً امامه على قواعده وبحث الرافعي في انه يستوى
 المتبحر وغيره وان العاصي اذا عرف حكم تلك المسألة عن ذلك المجتهد فأخبر به وأخذ غيره به تقليداً
 للميت وجب أن يجوز على الصحيح واعترضه النووي في ذلك فقال هذا ضعيف أو باطل لانه اذا لم يكن
 متبحراً بما ظن ما ليس مذهبه لمقصود فهمه وقلة اطلاعه على مظان المسألة واختلاف
 نصوص ذلك المجتهد والمتأخريها والراجح وغير ذلك لاسيما مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يكاد يعرف
 ما به من الافراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقله في النقل والترجيح فان فرض هذا في مسائل صارت
 كالمعلومة علماً قطعياً عن ذلك المذهب فهذا حس محتمل والله أعلم

(الفصل الثاني) الفقه في الدين هو الفقه للخمس المذكورة في حديث ابن عمر في الصحيحين بنى

الاسلام على خمس وذلك انها عبادة لله محضة وهى تكملة اسلام المؤمن وما يتفرع منها حاوية شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولا وفروعا فن ذلك علم الخلاف بين الفقهاء فان معرفة مذاهبيهم بأدلتها فضل والاخذ بها سعة من الله عز وجل وما انتهت المذاهب اليه فان كلا منها اذا أخذها أحد ساغ له ذلك فان خرج من الخلاف بان يأخذ بالاحوط معتمدا ذلك في كل ما يمكنه الخروج من الخلاف فان ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه ففي مثله اذا وقف المتبوع تبسع الاكثر كان هو الاولى فاما المجتهد فانه اذا ثبت عنده حق بمقتضى ما أدى اجتهاده اليه في مسألة فان فرضه هو ما أدى اليها اجتهاده على أن المجتهد اليوم لا يتصور لاجتهاده في هذه المسائل التي قد تحورت في المذاهب ثمرة لان الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فأقوا بما بالغ الاقسام كلها ولا يؤدي اجتهاد المجتهد الا الى مثل مذهب واحد منهم فأما هذا الجدل الذي يقع من أهل المذاهب فانه أرفق ما يحمل الامر فيه بهم أن يخرج مخرج الاعادة والدرس ليكون الفقيه به معيدا محفوظه ودارسا ما يعلمه فاما اجتماع الجميع منهم متجادلين في مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطمع في أن يرجع خصمه اليه ان ظهرت حجته ولا هو يرجع الى خصمه ان ظهرت حجة خصمه عليه ولا فيه عندهم فائدة ترجع الى مؤانسة ولا الى استجلاب المودة ولا الى توطئة القلوب لمربعي حق بل هو على الضد من ذلك ولا يمارى في انه محدث متجدد

* (الفصل الثالث في بيان الاسباب الموجبة للخلاف) * قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرح الاربعين اختلاف العلماء في المسائل التحليلية والتحريرية لاسباب منها انه قد يكون النص عليه حقيقيا لم ينقله الا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حلة العلم ومنها أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتحليل والآخر بالتحريم فيبلغ طائفة أحد النصين دون الآخر فيتمسكون بما بلغهم أو يبلغ النصان معانين لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ ومنها ما ليس فيه نص صريح كأنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس فتختلف افهام العلماء في هذا كثيرا ومنها ما يكون فيه أمر أو نهى فتختلف العلماء في حل الامر على الوجوب أو الندب وفي حل النهى على التحريم أو التزويه وأسابغ الاختلاف أكثر مما ذكرنا قال وقد يقع الاشتباه في الحلال والحرام بالنسبة الى العلماء وغيرهم من وجه آخر وهو ان من الاشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه فالاول لا نزول لباحته الا بيقين زوال الملك عنه اللهم الا في الابضاع عند من يقع الطلاق بالشك فيه كملك واذا غاب على الظن وقوعه كاسحق بن راهويه والثاني لا نزول تحريمه الا بيقين العلم بانتقال الملك فيه وأما ما لا يعلم أصل ملكه كايحده الانسان في بيته ولا يدري هولة أو غيره فهذا مشبهة ولا يحرم عليه تناوله لان الظاهر ان ما في بيته ملكه لثبوت يده عليه والورع اجتنابه ومن هذا أيضا ما أصله الاباحة كطهارة الماء والثوب والارض اذا لم يتيقن زوال أصله بخوفا استعماله وما أصله الحظر كالابضاع ولحوم الحيوان ولا يحل الا بيقين حله من التذكية والعقد فان تردد في شئ من ذلك لظهور سبب آخر يرجع الى الاصل فبنى عليه فما أصله الحرمة على التحريم ويرجع فيما أصله الحل فلا يجس الماء والثوب والارض بمجرد ظن النجاسة وكذلك البدن اذا تحقق طهارته وشك هل انتقضت بالحدث عند جهور العلماء خلافا لما لك رجه الله اذا لم يكن قد دخل في الصلاة فان وجد سبب قوي يغلب معه على الظن نجاسة ما أصله الطهارة فهذا محل اشتباه فن العلماء من رخص فيه أخذ بالاصل ومنهم من كرهه تنزيها ومنهم من حرمه اذا قوى ظن النجاسة وترجع هذه المسائل وشبهها الى قاعدة تعارض الاصل والظاهر فان الاصل الطهارة والظاهر النجاسة وقد تعارضت الأدلة في ذلك وكل من القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنة قد بسطت في مواضعها قال وقد يقع الاشتباه في الحكم كلكون الفرع مترددا بين أصول تجتذبه كتحريم الرجل زوجته فان هذا متردد بين تحريم الظاهر الذي ترفعه الكفارة الكبرى وبين الواحدة بانقضائه عندها

الذي تباح معه الزوجة بدون زوج واصابة وبين تحريم الرجل عليه ما احله الله من الطعام والشراب الذي لا يحرمه وانما يوجب الكفارة الصغرى أو لا يوجب شيئاً على الاختلاف في ذلك فمن هنا كثرت الاختلاف في هذه المسئلة زمن الصحابة فمن بعدهم والله أعلم اهـ وألف الامام أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي كتاباً في معرفة الاسباب الموجبة للخلاف الواقع بين الأئمة في آرائهم قال فيه انه عرض ذلك لاهل ملئنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولد منها ومتفرع عنها * الاول اشتراك الالفاظ والمعاني * الثاني الحقيقة والمجاز * الثالث الافراد والتركيب * الرابع الخصوص والعموم * الخامس الرواية والنقل * السادس الاجتهاد فيما لا نص فيه * السابع النسخ والمنسوخ * الثامن الاباحة والتوسيع ثم ذكر لكل نوع من هذه الانواع أمثلة تبين المقصود وهما أنا اختصر لك خلاصة ما في ذلك الخطاب قال رحمه الله

(الباب الاول في الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة)
هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام أحدها اشتراك في موضوع اللفظة المفردة * والثاني اشتراك في أحوالها التي تعرض اليها من اعراب وغديره * والثالث اشتراك في تركيب الالفاظ وبناء بعضها على بعض فالاشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة نوعان اشتراك في معان مختلفة متضادة واشتراك في جمع معان غير مختلفة غير متضادة فالاول كالقراءة ذهب الجازيون من الفقهاء الى انه الطهر وذهب العراقيون الى انه الحبض ولسلك منهما شاهد من الحديث والأئمة وأما اللفظ المشترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة فتحقيقه تعالى انما سخره الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً الآية ذهب قوم الى ان أو هذا للتخيير فقالوا السلطان مخير في هذه العقوبات بان يفعل بقاطع السبيل أم يشاء وهو قول الحسن وعطاء به قال مالك وذهب آخرون الى ان أو هنا للتفصيل والتبعض فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله وهو قول ابن مجاز وحجاج بن ارطاة عن ابن عباس وبه أخذ الشافعي وأبو حنيفة وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكلمة دون موضوع فيقول تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد قال قوم مضارة الكاتب ان يكتب ما لم يعمل عليه ومضارة الشهيد ان يشهد بخلاف الشهادة وقال آخرون مضارتهما ان ينمعا من استقلالهما ويكلفا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك عليهما وانما أو جب هذا الاختلاف ان قوله تعالى ولا يضار يحتمل ان يكون تقديره ولا يضار برفع الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد مفعولاً بما لم يسم فاعلموا وهكذا كان يقرأ ابن مسعود باظهار التضعيف وفتح الراء ويحتمل ان يكون تقديره لا يضار بكسر الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد فاعلين وهكذا كان يقرأ ابن عمر باظهار التضعيف وكسر الراء وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتناقض بعض الالفاظ على بعض فان منه ما يدل على معان مختلفة متضادة ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة فمن النوع الاول قوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في ينهى النساء التي لاتؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكهن قال قوم معناه وترغبون في نكاحهن لما لهن وقال آخرون انما أراد ان ترغبون عن نكاحهن لئلا يمتن وقلة ما لهن ولسلك من القولين شاهد في كلام العرب وله أمثلة كثيرة في القرآن وكلام العرب وأما التركيب الدال على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى وما قتلوه يقيناً فان قوما يرون الضمير في قتلوه عائداً الى المسيح عليه السلام وقوما يرونه عائداً الى العلم المذكور في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فيجعلونه من قول العرب قتلتم الشيء علماً

(الباب الثاني في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز)

اعلم ان المجاز ثلاثة أنواع نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض ولسلك منها أمثلة كثيرة وأما

العارضان فيها من قبل أحوالها فكقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وإنما المراد بل مكرهم بالليل والنهار وتقول العرب نهارك صائم وليلك نائم وأما العارضان من طريق التركيب وبناء بعض اللفاظ على بعض فتحول الأمر يرد بصيغة الخبر وبالعكس والایجاب يرد بصيغة النفي وبالعكس والمدح يرد بصورة الذم وبالعكس والتقليل يرد بصورة التكثير وبالعكس ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يقف عليها الأمن تحقيق بعلم اللسان ولكل منها أمثلة ومن طريق المجاز العارض من طريق التركيب إيقاعهم ذوات المعاني على السبب ومرادهم السبب تارة وتارة يوقعونها على المسبب وإنما يفعلون هذا لتعليق أحدهما بالآخر ولهما أمثلة

(الباب الثالث في الخلاف العارض من جهة الافراد والتركيب)

من ذلك ان الآية ربما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التعميد ووردت تمام الغرض في آية أخرى وكذلك الحديث فرجما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث وبنى آخرياً على جهة التركيب بين الآيات المتفرقة والاحاديث المتعارضة وبناء بعضها على بعض بان يأخذ بمجموع آيتين أو بمجموع حديثين أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث فيفرض الحال الى الاختلاف أو الى التناقض فرجما أحل أحدهما ما يحرمه الآخر مما أفضى الى اختلاف العقائد فقط أو الى الاختلاف في الاسباب فقط فركبوا القياسات وخالفهم آخرون فرأوا الأخذ بظاهر اللفاظ فنشأ من ذلك نوع آخر في الخلاف وقد ترد الآية والحديث باللفظ مشتركاً يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى أو حديث آخر بتخصيص ذلك اللفظ المشترك وقصره على بعض تلك المعاني دون بعض

(الباب الرابع في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص)

هذا الباب نوعان أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة والثاني في التركيب فالأول نحو قوله تعالى ان الانسان لني خسر وفي الحديث الكافر يأكل في سبعة امعاء وقد يأتي من هذا الباب في القرآن والحديث اشياء متناقضة الجعم على عمومها أو على خصوصها وأشياء يقع فيها الخلاف فن العموم الذي لم يختلف فيه قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم الزعيم غارم والبيئة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وقد يأتي في هذا الباب ما موضوعه في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمصلحة

(الباب الخامس في الخلاف العارض من جهة الرواية)

اعلم انه تعرض للحديث على فتحيل معناه فرجما أو همت فيه معارضة بعضه ببعض وربما ولدت فيه اشكالا يحوج العلماء الى طلب التأويل البعيد وهي ثمانية أولها فساد الاسناد والثانية من جهة نقل الحديث بالمعنى والثالثة من جهة الجهل بالاعراب والرابعة من جهة التصحيف والخامسة من جهة اسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى الابيه السادسة ان ينقل الحديث ويغفل نقل السبب الموجب له والسابعة ان يسخم الحديث ويفوته سماع بعضه والثامنة نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ ولكل منها أمثلة

(الباب السادس في الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس)

وهو نوعان أحدهما الخلاف الواقع من المذكرين للقياس والمثبتين له والثاني خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم وهذا الباب شهير الذكر

(الباب السابع في الخلاف العارض من قبل النسخ)

وهو نوعان أحدهما خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته واثبتات النسخ هو الصحيح والثاني بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام أحدها الخلاف في الاخبار هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الامر

والنهي أم لا والثاني اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن أم لا والثالث اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث فذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ
 * (الباب الثامن) * الخلاف العارض من جهة الإباحة والتوسيع كاختلاف الناس في الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير الشريق ووجوب القراءات السبع ونحو ذلك فهذه أسباب الخلاف الواقع بين الأمة وقد اختصرت الكتاب على وجه جليل ينتفع به أهل التحصيل ولم أطل في ذكر الأمثلة التي أوردها لئلا تطول مقدمة هذا الكتاب والله أعلم بالصواب

* (الفصل الرابع) * الخلاف الواقع بين الناس في الأديان والمذاهب قال أبو القاسم الراغب في كتاب الذريعة جميع الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب على أربعة مراتب الأولى الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبين الخارجين عنها من الشنوية والذهرية وذلك في حدود العالم وفي الصانع تعالى وفي التوحيد والثانية الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبعضهم مع بعض وذلك في الأنبياء كاختلاف المسلمين والنصارى واليهود والثالثة الاختلاف المختص في أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض في الأصول التي يقع فيها التبديع والتفجير كالاختلاف في شيء من صفات الله تعالى وفي القدر وكاختلاف المجسمة الرابعة الاختلاف المختص بأهل المقالات في فروع المسائل كاختلاف الشافعية والحنفية فالاختلاف الأول يجري مجرى متنافيين في مسلكيهما كآخذ طريق المشرق وآخذ طريق المغرب أو آخذ طريق ناحية الشمال وآخذ طريق ناحية الجنوب والثاني يجري مجرى آخذ نحو المشرق وآخذ نحو أوبسرة فهو وإن كان أقرب من الأول فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالاً ضالاً بعيداً والثالث جار مجرى آخذ جهة واحدة ولكن أحدهما سالك المنهج والآخرون ترك المنهج وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وإن كان يطول عليه الطريق والرابع جار مجرى جماعة سلكوا منهجاً واحداً لكن أخذ كل واحد شعبة غير شعبة الآخر وهذا هو الاختلاف المحمود لقوله صلى الله عليه وسلم الاختلاف في هذه الأمة رجة للناس ونحوه نظير من قال كل مجتهد في الفروع مصيب ولا جمل الفرق الثلاث أمرنا أن نستعين بالله ونتضرع إليه بقوله أهدنا الصراط المستقيم وقال وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

* (الفصل الخامس) * في ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين أعلم أن الفقه يشتمل على واجب ومنسوب إليه ومباح ومحظور ومكروه فالواجب ما تناول تاركه الوعيد والمنسوب إليه ما فعله فضل ولائم في تركه والمباح ما أطلق للعبد والمحظور المحرم والمكروه ما تركه فضل وفي الكلام حقيقة وفيه المجاز والأمر صيغة تقتضي الوجوب والفرض هو الواجب عند الشافعي رضي الله عنه وعند أبي حنيفة وأحمد رضي الله عنهما الواجب لازم والفرض الزم والتعميم في أقل الجمع فصاعداً فإذا عرف بالالف واللام فهو تعميم نحو المسلمين وكذلك إن كان بصيغة الواحد إن كان للجنس نحو قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر ولا يعم شيء من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل والتخصيص تعيين البعض دون الكل والنطق إذا ورد على سبب تعلق به كيف وقع والنسخ الرفع ولا يجوز إلا على ما تناول تكليف الخلق ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ولا ينسخان بالاجماع ولا بالقياس وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم شرع وكذلك إقراره والصحابة كلهم عدول والذين اتبعوهم بإحسان ولا يجوز رواية الحديث بالمعنى إلا عند البعض للعالم دون غيره ويرجع الخبر على الخبر بفضل رواته واجماع المسلمين من المجتهدين بحجة في الشرع وقول الصحابة مقدم على القياس والقياس جل الفرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما ويخفف به في جميع الأحكام الشرعية وقد سماه الفقهاء قياساً على وقياس دلالة وقياس شبه ويشتمل القياس على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعللة والحكم والاستحسان

عند أبي حنيفة أصل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك سائغ للعالم ولا يجوز في أصل الدين ولا فيما نقل نقلا عاما كعدد الصلوات والعالم لا يسوغ له التقليد وحكي عن أحمد جواز المجتهد من عرف طرق الأحكام من الكتاب والسنة وموارد الكلام ومصادره ومجازه وحقيقته وعامه وخاصه وناسخه ومنسوخه ومطلقة ومقيدة ومفسره ومجمله ودليله ومن أصول العربية ما يوضح له المعاني واجماع السلف وخلافهم وعرف القياس وما يجوز تعليله من الأصول مما لا يجوز وما يعلل به وما لا ترتيب الأدلة وتقديم أولها ووجوه الترجيح وكان ثقة مأمونا قد عرف بالاحتياط في الدين فإذا اجتمعت هذه الشروط في انسان سائغ له الاجتهاد والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك إلا أن الحرج موضوع عن المجتهد المخطئ فيها بل له آخر واحد في الخطأ وفي الإصابة أحران والقولان من الفقهية في مسألة واحدة اشعار منه بدين منعه أن يحتم حتى يعلم فيكون لمن بعده الاجتهاد فيها فاما اذا تقدم تاريخ أحد القولين فالعمل على الأخير فهذه أصول الفقه على طريق الاقتضاب

(الفصل السادس) قال أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى الشهير بزروق في شرح قواعد العقائد للمصنف العلم اما أن يكون معقولا كالحساب فبرهانه في نفسه واما أن يكون منقولا كاللغة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه واما أن يكون مركبا منهما كالفقه والتصوف فيغلب شائبة النقل فيه فيشترط فيه العلم والعدالة كما قيل ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فوجب معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعتمدة في ذلك ومن ظهرت مرواته علما ودينا لا يحتاج الى تعريف به لكنه كمال فيه والامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع حتى يلقب بحجة الاسلام وسيف السنة وهو في الفقه وأصوله وأصول الدين حجة اجماعا وفي التصوف شهيد له الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه بالصدقية العظمى وقد قسدت وكتب وألف في علوم ٧ ثمانية نحو من سبعين تأليفا مرذوكرها في شرح خطبة كتاب العلم أكبرها تأليفا وأكثرها نفعا هذا الكتاب المسمى بالاحياء قبل كتبه في ألف يوم وكان يحتم مع كتبه كل يوم ختمتين فنفع الله به الخاص والعام وكان اماما مبرزا من أصحاب الوجوه والتراجم في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه مع كمال الاختصار حتى قيل لو عدت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء

(الفصل السابع) في بيان أن الشافعية الآن وقبل الآن عيال على كتبه اعلم انه رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتابه البسيط أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه ثم اختصره فسماه الوسيط ثم اختصره فسماه الوجيز وقد تلقت الامة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والاقبال على مدارستها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها وسمي هذه الاسماء اقتداء بابي الحسن الواحدي فانه سمي تفاسيره الثلاثة كذلك وقد تقدمت الإشارة اليه في مقدمة كتاب العلم فأما البسيط فقد اختصر فيه كتاب شيخه امام الحرمين نهاية المطلب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخبوشاني في ثلاثين مجلدا وسماه المحيط وابن الرفعة في ستين مجلدا وسماه المطلب والنجم القموني وسماه البحر المحيط ثم نلخصه وسماه جواهر البحر وجعفر بن يحيى الترمذي ومحمد بن عبد الحاكم وأبو الفتوح العجلي والغزالي وابن أبي الدم وابن الاستاذ الحلبي وأبو الفضل القزويني ويحيى بن أبي الخير اليميني وغيرهم وأما الوجيز فشرحه الفخر الرازي والسراج الأرموي وأبو حامد الأربلي وأبو حامد الجاهري وأبو القاسم الرافعي شرحين الكبير والصغير واختصر النووي شرحه الكبير وسماه الروضة فانتقلت رغبات العلماء اليه فشرحوه وحشوه وصار مدار المذهب عليه ومن

اختصره الشرف ابن المقرئ البني وسماه الروض وعليه مدار الشافعية باليمن ٧ وشيخ الاسلام زكريا وسماه كذلك الروض وعليه مدار الشافعية بمصر ومن كتب الشافعية المحرر لابي القاسم الراعي أورد فيه خلاصة ما في كتب الغزالي الثلاثة وقد شرحه الشهاب الحصفي والتاج الاصطهاني والعلاء الباجي واختصره الامام النووي وسماه المنهاج فانتقلت رغبات الطالبين اليه فشرحه التقي الدين بكي والشمس القاياتي والشهاب الاذري وسماه القوت والمجد النكوي وابن الملحق ثلاثة شروح والشهاب الافهسي والجمال الاسنوي والنور الاردبيلي والسراج البلقيني والشرف الغزي والجلال النصيبي والحافظ السيوطي والشمس المارديني وشيخ الاسلام زكريا والكمال الدميري والبدر بن قاضي شعبة وابن قاضي عجلاون وأبو الفتح المراغي وغيرهم ومن اختصره شيخ الاسلام زكريا وسماه المنهاج ومن شرح المنهاج أيضا الشهاب الرملي والخطيب الشربيني وابن حجر المصكي وعلى هذه الاربعة أعني المنهاج وشرح الرملي والشربيني وابن حجر مدار المذهب في مصر وأقطارها على كتاب الرملي وفي الحرمين واليمن على كتاب ابن حجر ومن جمع بين شرح الراعي والروضة البدر الزركشي وسماه الخادم وعلق عليه السيوطي وسماه تحصيل الخادم ومن علق على الروضة الجلال الاسنوي وسماه المهمات وهو كتاب جليل القدر خدمه العلماء منهم الشريف عز الدين الحسيني وسماه ثمة المهمات ومنهم الشهاب الافهسي وسماه التعقيبات ومنهم الحافظ العراقي وسماه مهمات المهمات ومنهم الشهاب الاذري ومنهم السراج البلقيني وسماه معرفة الملمات ومنهم السراج البني المعروف بالفتي وسماه تلخيص المهمات واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل والشرف الغزي والشهاب الغزي والتقي الحصفي وابن قاضي شعبة وآخرون وقد ظهر بما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الاسلام زكريا ومدارها على كتب الامامين الراعي والنووي ومدارها على كتب الامام أبي حامد الغزالي فهو امام المذهب والشافعي الثاني رحمه الله تعالى وقدره

(الفصل الثامن) في معرفة اصطلاح هذه الكتب وهو أمر مهم اذ به يقع الفهم والتفهيم وبه يتصور التعلم والتعليم وفيه ما يخص وما يعم ومن اهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها في الاختيار والترجيح لبعض الاقوال والوجوه اصطلاحا فلا بد من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة وتلك الالفاظ هي قول الأئمة الاصح والظاهر والصحيح والظاهر والاقرب والاشبه والاقرب والاشهر والمتشابه والاحوط والارجح والراجح وقولهم ظاهر المذهب أو المذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح المعتبرون والجديد ونحن نفسر هذه الالفاظ تعريفا وتميلا على ما أوردته التاج الاصطهاني في كشف تعليل المحرر قال الاصح أعلى مرتبة من السكل ومقابله الصحيح فالاصح ما قوى صحته أصلا وجامعا أو واحدا منهما من القولين أو الوجهين أو الاقوال أو الوجوه كقول الراعي في المحرر المستعمل اذا بلغ قلبي فاصح الوجهين انه يعود ظهورا قياسا على الماء النجس والثاني لا يعود قياسا على الماء فالقياس الثاني صحيح والاول أصح للمجانسة والجللاء وعروض ما يخرج عن حقيقته والامام أبو حامد الغزالي عبر عنه في كتبه بأقرب الوجهين لقوة قياسه أصلا وجامعا ولانه أقرب بأصل المذهب ثم الاظهر أعلى من الصحيح والظاهر وهو ما قوى ظهور أصله وعلته أو واحد منهما كذلك ومقابله الظاهر كقول الراعي في المحرر اذا اشتبه ماء وبول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلا وعلة لعدم اعتضاد كل واحد بأصل ظاهر وكون الاجتهاد اتباع ظن ناثق من دليل وأمانة عند عروض ما على أصل أحد الشبهين أو وصفه والقول بالاجتهاد ظاهر علة بناء على وجود الامارة في السكل وكلمة تفسير بالتراب المطروح فالظاهر انه مطهر لان التراب أحد الطهورين اذا لم يكن مقويا لم يكن مضاعفا والشارع قد اعتبر تقويته كافي التعفير وجعله غير مطهر قياسا على الزعفران من حيث ان كل واحد منهما

مستغنى عنه طاهر لكن ليس مثل الأول ويقع كل من الاظهر والاصح موضع الاستخار لقرب معناهما
 في كلام الأئمة والصحيح ما صح أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك من القولين أو الأقوال أو الوجهين
 أو الوجوه ومقابلته الفاسد كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في باب التيمم فان لم يكن عليه ساتر
 غسل الصحيح والصحيح انه يتيمم لمكان الجراح لبقاء الحدث فالتقول بغسل الصحيح من غير تيمم وبرعاية
 الترتيب بين غسل الصحيح والتيمم فاسد لوجه له بل اللازم أحد الأمرين غسل الصحيح والتيمم للجراحة
 أو الاكتفاء بالتيمم والترتيب بين عضوين لا عضو واحد والظاهر هو ما طهر أصلاً وعلّة أو واحداً منها
 كذلك ومقابلته الخفي كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في آنية الذهب والفضة الظاهر لا يجوز اتخاذ
 قياساً على آلات الملاهى وهذا قياس ظاهر وأما كونه لا يحرم اتخاذ كافي الوجه الثاني خفي فان
 علته جمع المال المتفرق وحفظه وكون جمع المال وحفظه سبباً لحل اتخاذ حرام أمر خفي غير مناسب
 للحكم واستعمال كل من الظاهر والصحيح مقام الاستخار سهل وان كان كل واحد منهما يقرب معنى
 الاستخار لكن استعمالهما مقام الاظهر والاصح خطأ لا يليق بالمحصلين والاقيس ما قوى قياساً أصلاً
 وجامعاً أو واحداً منهما كذلك وبهذا المعنى قد يستعمل في موضع الاظهر والاصح اذا كان الوجهان أو
 القولان متقاربين كما أشرنا اليه قريباً في مسألة المستعمل اذا بلغ فلتين من تعيين المصنف وقد يستعمل
 بمعنى الاقيس بكلام الشافعي أو بمسائل الباب كقول الرافعي في المحرر في باب السلم والاقيس نحو
 في المصوغ بعد التسج والوجه الاستخار لا يجوز لجهل مقدار الصبغ واختلاف الغرض به فالذي أقرب
 قياساً الى كلام الاصحاب في الباب هو الوجه الأول لكون الثاني مردوداً بانه لو صح لم يصح في المنسوج
 بعد الصبغ لوجود العلتين فيه وبهذا المعنى يستعمل موضع الاشبه ويقابله الشبيه لان الاشبه ما قوى
 شبهه بكلام الشافعي أو بكلام أكثر أصحابه أو معظمهم وليس المراد انه قياس شبه أو قياس علة
 المشابهة كقول الرافعي في المحرر في الاواني والاشبه انه لا فرق بين أن يكون الضبة في محل الشرب
 والاستعمال أو غيره أراد الاشبه بكلام الشافعي وفي تعجيل الزكاة قال والاشبه اعتبار قيمة يوم القبض
 أراد الاشبه بكلام الاصحاب وأصل المذهب والارجح ما رج جانباً أصلاً وعلّة على مقابله وهو الراجح كما
 يقال في ثمن ما باعه القاضى من مال المفلس اذا خرج مستحقاهل يضارب المشتري مع الغرماء أو يتقدم
 عليهم فيه قولان أرجحهما التقدم على مصالح الجرح من أحر الكمال والدلال وغيرهما والمضاربة قياساً
 على سائر الديون لانه دين تعلق بذمته لكن قياس التقدم أرجح لانه معقول المعنى اذ عدمه يؤدي الى
 عدم الرغبة في شراء متاعه فيؤدي الى اضرار كثير ومقابلته الراجح ثم الترجيح ان كان قويا يصح
 استعمال الاصح مقام استعمال الصحيح مقام الراجح وان لم يكن في الغاية فيصح ايضاً الاظهر والظاهر
 مقامهما والاحوط ما يلوح الى علة أقوى كما اذا كان القولان أو الوجهان قوين معنى واعتباراً وقياساً
 لكن في أحد الجانبين تلويح الى نص من الشارع أو تعميم نص رعاية لذلك يقول والاحوط كقول
 الرافعي في المحرر في تزويج الامة اذا كان تحت حرة لا تصلح للاستمتاع الاحوط المنع لعدم قوله تعالى
 ومن لم يستطع منكم طويلاً لان كلام الجانبين اعتبره جماعة من معظم الاصحاب من الفريقين ويصح
 استعمال الاصح والارجح مكانه لاقتضاء مقام كل قوة والاقترب ما قوى اعتباره وهذا أدنى درجة من الذي
 تقدم فيريد بالاقترب الاقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء كقول الرافعي في
 المحرر في الوصية بحج التطوع وان أطلق فأقرب الوجهين انه يحج من الميقات لانه الاقرب الى الاعتبار
 كما في الفرض فان الاصل في الاطلاق الجمل على أقل الدرجات والثاني من بلده اذ هي الغالب في النهوض
 والتجهز للحج ولا شك ان هذا بعيد اذ قد يكون البلد بعيداً كما في أقصى الشرق أو الغرب فيؤدي الى
 مشقة وارتكاب محظورات كثيرة ويجوز استعمال الراجح مقامه وكذا استعمال الصحيح ان كان الوجه

الآخر فاسدا أو مقدوحا والاشهر مقابله المشهور وهو ما قوى اعتبار كونه في المذهب واشتهر انه منه
كقوله في مسئلة الميزاب وان سقط الكل فالواجب نصفه على الاشهر أى من الوجهين أو القولين توزيعا
على ما حصل من مباح مطلق ومباح بشرط سلامة العاقبة والثاني يوزع على ما في الداخل والخارج
فيجب قسط الخارج ثم بعد ذلك فالاعتبار اما بالوزن عند بعض وبالمساحة عند بعض آخر والثاني
مشهور من المذهب لكن الاول أشهر اعتبارا في المذهب ويجوز استعمال الاظهر مقامه عند ظهور
علته كفي الصورة المذكورة وقولهم في المذهب أو الظاهر من المذهب أو المذهب الظاهر فعنا النص
والظاهر من النص أو النص الظاهر فالاول لا يلزم أن يكون في مقابلة شئ والثاني والثالث يكون في
مقابلتهما اما نص نفي أو فاسد أو وجه قوى أو فاسد كقوله في سجود السهو اذ لم يسجد الامام فظاهر
المذهب أى ظاهر النص أن المأموم يسجد لان سجوده لامرئ لسهو الامام ومتابعته لا لمتابعته فقط
ومذهب البويطى والمزنى انه لا يسجد لانه يسجد لمتابعة الامام فقط وهذا ضعيف جدا بل قريب من
الفاقد واذا كان الجانبان متساويين علة أو قياسا يقول ربح بالبناء للمفعول واذا كان ترجيح جانب
التصحيح ضعيفا ينسب الفعل الى الفاعل الظاهر صريحا فيقول ربح المربحون وقد يستعمل ينبغي
و يراد به الوجوب وقد يراد به الندب والادب والجواز ولا ينبغي في مقام الحرمة والكراهية ولا في
الاحتياط للوجوب والندب وقال الرافعي في شرح الوجيز في باب التيمم قولهم في المستثنين قولان بالنقل
والترجيح معناه اذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان في صورتين منسابتين ولم يظهر بينهما ما يصلح
فارقا فالاصحاب يخرجون نصه في كل صورة من الصورتين في الصورة الاخرى لاشتراكهما في المعنى
فيحصل في كل واحدة من الصورتين قولان منصوص ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك
والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيقولون فيهما قولان بالنقل والترجيح أى نقل المنصوص من
هذه الصورة الى تلك الصورة ومخرج فيها وكذلك بالعكس ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى
في كل واحد من الصورتين قول منقول أى مروى عنه وآخر مخرج ثم الغالب في مثل ذلك عدم
اطباق الاصحاب على هذا التصرف بل ينقسمون الى فريقين منهم من يقول به ومنهم من يأتي
ويستخرج فارقا بين الصورتين بسند اليه افتراق النصين اه قال النووي في مقدمة شرح المذهب وفي
الروضة في القضاء والاصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي لانه ربما لوروجع فيه ذكر فارقاه وقال
النووي في المنهاج وحيث أقول الجديد فالقديم خلافة أو القديم أو في قول قديم فالجديد خلافة قال الخطيب
الشريبي في شرحه الجديد ما قاله الشافعي بمصر تصنيفا أو افتقار رواة البويطى والمزنى والربيع المرادى
وحملة و يونس بن عبد الاعلى وعبد الله بن الزبير الجدي وابن عبد الحكم وغيرهم والثلاثة الاول
هم الذين تصدوا لذلك وقاموا به والباقيون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم والقديم ما قاله
بالعراق تصنيفا وهو الحجة أو أفتى به ذرواته جماعة أشهرهم الامام أحمد والزعفراني والكرابيى وأبو ثور
وقد رجع الشافعي عنه وقال لا تجعل في حل من رواه عنى وقال الامام لا يحل عند القديم من المذهب وقال
المساوردي في أثناء كتاب الصداق غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد الا الصداق فانه ضرب على
مواضع منه وزاد مواضع اما وجد بين مصر والعراق فالتأخر جديد والمنقدم قديم واذا كان في المسئلة
قولان قديم وجديد فالجديد هو المعسول به الا في مسائل يسيرة نحو السبعة عشر أفتى فيها بالقديم قال
بعضهم وقد تتبع ما أفتى فيه بالقديم فوجد منه موصوعا عليه في الجديد أيضا وان كان فيها قولان جديدا
فالعمل بالآخروهما فان لم يعمل فبما رجحه الشافعي فان قالهما في وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان
ابطالا لا لآخر عند المزنى وقال غيره لا يكون ابطالا بل ترجيحا وهذا أولى وانفق ذلك للشافعي في نحو ست
عشرة مسئلة وان لم يعلم هل قالهما معا أو مرتبا لزم البحث عن أرجحهما بشرط الاهلية فان أشكل توقف

فيه ونبه في شرح المذهب هنا على شيئين أحدهما أن افتاء الأصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن اجتهادهم أداهم إلى القديم لظهور دليله ولا يلزم من ذلك نسبه إلى الشافعي قال وحينئذ فن ليس أهلا للتخريج يتعين عليه العمل والفتوى بالجديد ومن كان أهلا للتخريج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى به مبينا أن هذا رأيه وإن مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له فإن اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي فقد صح أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي الثاني أن قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي محمول في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يتعرض في الجديد لما وافقه ولا لما يخالفه فإنه مذهبه والله أعلم

(الفصل التاسع) في ذكر أصحاب التخريج والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الأعصار وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الأول من هذه الفصول العشرة وبقي منه ما تشد الحاجة إليه من ذلك ما نقل الشهاب أحمد بن محمد الهائم الشافعي في كتابه نزهة النفوس نقلا عن ابن الصلاح ما حاصله المفتون قسمان مستقل وغيره والثاني هو المنتسب إلى أئمة المذاهب المتبوعة وله أربعة أحوال أحدها أن لا يكون مقلدا لأمامه لا في المذهب ولا في دليله لا تصافه بصفة المستقل وإنما ينسب إليه لسلك طريقته في الاجتهاد ودوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا لا يستقيم ولا يلائم المعلوم من حالهم أحوال أكثرهم ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف قال الأذري وهذا شيء قد انطوى من زمان الحالة الثانية أن يكون مقيدا في مذهب أمامه مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول أمامه وقواعده ولا يعرض عن شوب تقليده لا لاختلاله ببعض أدوات المستقل وهذه صفات أصحاب الوجوه وعليها كان أكثر الأئمة والأصحاب الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظا لمذهب أمامه عارف بأدلته قائم بتقرير ما يصور ويحجج ويقرر ويهمل وزين ويرجح لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى آخر المائة الرابعة الذين رتبوا المذهب وحرروا وصفوا من تصانيف فيهم معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير آرائه فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص أمامه وتفريع المجتهدين فيه وما لا يجده منقولاً وإن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بكبير فكريانه لافرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وهكذا ما بعلم اندراجهم تحت ضابط عهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه قال وينبغي أن يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويتمكن لدرايته من الوقوف على الباقي على قريب فهذه أصناف المفتين قال ابن الهائم وليت ابن الصلاح أثبت حالة خامسة على طريق الرخصة بحسبهم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرابعة والافلات كاد تجد مفتيا بالشرط الذي اعتبره في المرتبة الرابعة اه قلت وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح بني على ذلك ابن السكال من أثبتنا المتأخرين فذكر الحالات الأربعة للمفتي المنتسب وليس من مبتكراته كما يزعمه بعض أصحابنا ***(تأنيبه)*** قال التقي السبكي في أجوبة المسائل الحلبية وأما من سئل عن مذهب الشافعي ويحبب مصرها بأضافته إلى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوصا للشافعي ولا مخرجا من منصوصاته فلا يجوز ذلك لا حذبل اختلافوا فيها هو مخرج هل تجوز نسبته إلى الشافعي أولا واختيار الشيخ أبي اسحق أنه لا ينسب إليه وهذا في القول المخرج وأما الوجه فلا يجوز نسبته بخلاف نعم أنه مقتضى مذهب الشافعي أو من مذهبه بمعنى أنه من قول أهل مذهبه والمفتي يفتي به إذا ترجع عنده لأنه من قواعد الشافعي ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي إلا ما وجد منصوصا له وإن يكون قال به أصحابه أو أكثرهم أما

ما كان منصوصا وقد خرج عنه أصحابه أما بتأويل أو غيره فلا ينبغي أن يقال إنه مذهب الشافعي لأن تجنب الاحتجاب له يدل على رغبة في نسبته إليه ومآلاته فوقوا عليه ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ اتباعهم فيه ويسهل نسبته إليه لان الظاهر من اتفاقهم أنه قال به اهـ

(الفصل العاشر) في ذكر بعض اصطلاحات لفقهائنا الحنفية ينبغي التفطن لها وبيان ذلك أن المسائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف الصنف الأول ما روى عن متقدمي علماء المذهب كأبي حنيفة وصاحبيه وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم وهي ما في كتب الاصول والمراد منها المبسوط وشروحه الثلاثة لشمس الأئمة الحلواني ولشيخ الاسلام خواهرزاده ولفخر الاسلام البرزوي ويعبر عنها بظاهر الرواية والصنف الثاني ما روى عنهم بروايات غير ظاهرة فكأنوا دار والامالي وتعرف بالجربانيات والهارونيات والكسائيات والرقبات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن فسا كان في دولة هرون الرشيد تعرف بالهارونيات وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان قاضيا بها تعرف بالرقبات وما استملها منه تلميذه عمرو بن شعيب الكسائي تعرف بالكسائيات وكلها منسوبة الى محمد بن الحسن وما عداها تسمى غير ظاهر الرواية منها كتاب المجرد للحسن بن زياد ومنها رواية ابن سماعة والمعلّى وغيرهم وهي روايات مفردة رويت عنهم وتسمى أيضا بالنوادر والصنف الثالث مسائل لم ترو عنهم لافي ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونضر بن يحيى وأبي سعيد الاسكاف وأبي القاسم الصفار وأبي جعفر الهندواني وأضرابهم وأول من جمعها في كتاب الامام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب النوازل والعيون ثم جمعها الصدر الشهيد في واقعات الامام الناطقي وفتاوى أهل سمرقند فترجم عفاي النوازل بباب النون وعفاي العيون بباب العين وعفاي الواغات بباب الواو وعفاي فتاوى أهل سمرقند بباب السسين وعفاي فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل بباب الباء وهي المراد بالفتاوى حيثما وقع في الخلاصة وهذا الصنف من المسائل انما تعرف بالفتاوى لان جمعها وقع بالفتاوى بخلاف الاولين فان غالبها بطريق الفرض والوضع والمتأخرون من ائمتنا لم يميزوا في فتاوىهم وجوامعهم بين هذه الاصناف بل أوردوها مختلطة الا صاحب المحيط السرخسي فانه ميزها فأورد مسائل الاصل أو لا ثم النوادر ومنها المنتقى ثم الفتاوى بهذه العبارات وهو وضع حسن وأغلب المتون كختصر القدوري والكثير والوافي وغيرها مخصوصة بالصنف الاول أعنى مسائل ظاهر الرواية الاندرا من النوادر والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى قاضخان والخلاصة فانها تشمل جميع الاصناف لكن الغالب فيها الصنف الاخر والله تعالى أعلم (خاتمة) في ذكر سلسلة التفقه لأصحاب الشافعي رضي الله عنه أذكرها مني الى المصنف وغيره ثم منهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا كما قال النووي من المطالبات المهمات التي ينبغي للتحقيق والفتية معرفتها ويقع بهم ما جهالتها فان شيوخه في العلم آباء في الدين ووصلة بينه وبين رب العالمين وكيف لا يقع جهل الانساب والوصلة بهم مع انه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم فاعلم ان لهم في سند المذهب طريقين احدهما طريقة الخراسانيين وتعرف أيضا بطريقة المراوزة وهما عبارتان عندهم عن شيء واحد والخراسانيون نصف المذهب وانما عبروا بالمراوزة عن الخراسانيين جميعا لان أكثرهم من مرو وما والاها والثانية طريقة العراقيين ونما قد تمت طريقة الخراسانيين لكونها من طريقة المصنف فأقول اعلم أن مشايخنا الذين انتهت اليهم رئاسة المذهب في عصرنا بالجامع الأزهر رحمه الله تعالى الى يوم القيامة الذين تبركوا بلقائهم واستغفروا من ذنوبهم وجلسنا بين أيديهم طبقتان الأولى فيها ثلاثة أولهم شيخ الشيوخ علي الاطلاق وقد وثقهم في تحرير المذهب والمقدم عليهم بالسنن والفضل والاستحقاق الشهاب أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجيرى الملوى والثاني رقيقه في الشيوخ صاحب التمكن والرسوخ الشهاب أحمد بن الحسن بن

عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخالدي والثالث شيخ الجامع الامام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد بن عاصر بن شرف الدين الشبراوي قدس الله أسرارهم والطبقة الثانية أضافها ثلاثة الاول شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحنفي والثاني الشيخ أبو المعالي الحسن بن علي ابن محمد المنطاوي والثالث المحقق عيسى بن أحمد الزبيدي قدس الله أرواحهم وهؤلاء الثلاثة تفقهوا على الثلاثة الاولين وعاصروهم وشاركوهم في بعض شيوخهم فهؤلاء ستة على هذا الترتيب فتفقه الاول والثاني على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفي ورضوان الطوخي امام الازهر والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليلي وعبد ربه بن أحمد الديوب والشمس محمد بن منصور الاطفيحي والشهاب أحمد بن الفقيه والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشيشي وقد تفقه المنوفي والطوخي والديوب على الامام نور الدين أبي الضياء علي بن علي الشبراملسي وتفقه الاطفيحي على الامام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البابلي وتفقه ابن الفقيه على الشمس محمد بن محمد الشرنبالي وتفقه عبد الرؤف على قريبه الشهاب أحمد ابن عبد اللطيف البشيشي حينئذ وتفقه شيخنا الثالث والرابع أيضا على الشهاب الخليلي وهو أيضا على الشمس محمد بن داود بن سليمان العناني هو والشبراملسي تفقهوا على النور علي بن ابراهيم بن علي بن عمر الحلبي صاحب السيرة ح وتفقه شيخنا الخامس والثالث أيضا على منصور المنوفي وهو أيضا على الشهاب البشيشي وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوبي والشمس الشرنبالي وتفقه الخليلي أيضا على الجلال منصور بن عبد الرزاق الطوخي والشهاب البشيشي وهما والشرنبالي أيضا على أبي العزائم سلطان بن أحمد بن سلامه المزاحي ح وتفقه البابلي والشبراملسي أيضا والمزاحي على النور علي بن يحيى الزيادي ح وتفقه البابلي والشبراملسي أيضا على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكي والشيخ عبد الرؤف المناوي شارح الجامع الصغير وسليمان بن عبد الدائم البابلي وسالم بن حسن البشيشي وعبد الله بن عبد الرحمن الدنوشري هـم والنور الحلبي تفقهوا على الامام نجم الدين محمد بن أحمد الغيطي وبعض هؤلاء تفقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وبعضهم تفقه على الخطيب الشربيني وبعضهم على يوسف بن زكريا ح وتفقه الزيادي على الشهاب عميرة البرلسي والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المسكي والشهاب أحمد بن صالح البلقيني والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وهم جميعا تفقهوا على شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصاري وعلى الجلال محمد بن أحمد الحلبي وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني ح وتفقه يوسف بن زكريا أيضا على الحافظين الشمس أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي والجلال بن أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي وهم تفقهوا وشيخ الاسلام أيضا على الامام علم الدين صالح بن عمر البلقيني وتفقه شيخ الاسلام والسخاوي أيضا على الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني وتفقه شيخ الاسلام وحده على الشمس محمد بن علي القباياتي هو والحافظ بن حجر وصالح البلقيني والجلال البلقيني تفقهوا على شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني وهو تفقه على السراج أبي حفص عمر بن محمد بن الكنتاني نزيل دمشق وهو تفقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزاري الشهير بابن الفركا ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على الشيخ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكادي الهلائي وهو على ابن الفركا ح وهو تفقه على الامام أبي محمد العزبي العز بن عبد السلام السلمي وهو تفقه على الامام نضر الدين أبي منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن عساكر الدمشقي وهو تفقه على القطب أبي المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ح وتفقه الحافظ ابن حجر أيضا على الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي وهو تفقه على كل من الجلال عبد الرحيم بن الحسين الاسنوي صاحب المهمات والحافظ تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي شارح المنهاج وأبي الحسن علي بن ابراهيم بن داود بن سلمان العطار الدمشقي فالاسنوي والسبكي

تفقه على الامام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة صاحب المطالب ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على
الامام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان هو وابن الرفعة تفقه على ظهير الدين جعفر بن يحيى الترمذي
وتفقه ابن عدلان أيضا على الوجيه عبد الوهاب البهنسي هو والترمذي تفقه على أبي الحسن علي بن هبة
الله ابن بنت الجيزي وتفقه ابن عدلان أيضا على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد العلي بن السكري
مدرس التاج والوجوه السبع هو وابن بنت الجيزي تفقه على محمد بن محمود الطوسي ح وأما أبو الحسن
العتار شيخ العراقي فنفقه على محرز المذهب الامام يحيى الدين يحيى بن شرف النواري وهو تفقه على الجال
أبي الحسن سار بن الحسن الاربلي وهو تفقه على محمد بن محمد صاحب الشامل الصغير وهو تفقه على النجم
عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني صاحب الحاوي وهو تفقه على محرز المذهب الامام أبي القاسم عبد
الكريم بن محمد الرافعي واذا أطلق لفظ الشيخين فاعني هو والنووي هو والطوسي تفقه على الامام
أبي بكر محمد بن الفضل وهو تفقه على الامام أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابوري الشهيد شارح
الوسيط وهو تفقه على الامام أبي المظفر أحمد بن محمد الخوافي وعلى الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد
ابن محمد الغزالي الطوسي مؤلف هذا الكتاب ح وتفقه النووي أيضا على أبي ابراهيم اسحق بن أحمد
ابن عثمان المغربي وأبي محمد عبد الرحمن بن نوح بن محمد بن ابراهيم بن موسى المقدسي وأبي حفص عمر بن
أسعد بن أبي غالب الاربلي وهم مع التاج الفزاري أيضا تفقهوا على الامام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن
الشهير بابن الصلاح وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان وهو على أبي القاسم بن البرزي
الجزوي وتفقه سارا أيضا على الامام أبي بكر الماسهاني وهو على ابن البرزي وهو على أبي الحسن علي بن محمد
ابن علي الهراسي الشهير بالكفا تفقه هو والخوافي والامام الغزالي على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
وهو على والده ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني وهو على امام طريقة
خراسان الامام أبي بكر عبد الله بن أحمد القفال المروزي الصغير وهو تفقه على الامام ابن زيد محمد بن أحمد
ابن عبد الله بن محمد المروزي ح وأما طريقة العراقيين فبالسند المتقدم الى ابن الصلاح وهو على والده هو
وابن بنت الجيزي تفقه أيضا على أبي سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن علي بن أبي عصرون الموصلی وهو
تفقه على القاضي أبي علي الحسن الفارقي وهو على الامام أبي اسحق ابراهيم بن علي الغبر وزابادي الشهير
بالشيرازي ح وتفقه ابن بنت الجيزي أيضا على البرهان العراقي وهو على أبي الحسن البغدادي وهو على
فخر الاسلام الشاشي وهو والفارقي أيضا تفقهوا على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباح صاحب العدة
هو وأبو اسحق الشيرازي تفقهوا على القاضي أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري وتفقه صاحب العدة
أيضا على القاضي أبي علي الحسين بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم في الطريقة
الخراسانية (تنبيه) قال النووي في التهذيب اعلم انه متى أطلق القاضي في كتب متأخرى الخراسانيين
كالنهاية والتهذيب وكتب الغزالي ونحوها فالمراد القاضي حسين هذا صاحب النعامة ومتى أطلق
القاضي في كتب متوسطة العراقيين فالمراد القاضي أبو حامد المروزي ومتى أطلق في كتب الاصول
لاحماء فالمراد القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي في الفروع ومتى أطلق في كتب المعرفة أو في كتب
أصحابنا الاصوليين حكاية عن المعتزلة فالمراد القاضي الجبائي اه وتفقه القاضي أبو الطيب على الامام
أبي الحسن محمد بن علي بن سهل الماسرجسي ح وتفقه البرهان العراقي أيضا على القاضي مجلي بن جميع
صاحب الذخائر وهو على سلطان المقدسي وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسي الزاهد وهو على الشيخ
أبي الفتح سليم بن أيوب الرازي وهو والقاضي أبو الطيب أيضا على الامام أبي حامد الاسفرايني وهو تفقه
على الامام أبي القاسم عبد العزيز الداركي هو والماسرجسي وأبو زيد المروزي في سند الخراسانيين تفقهوا
على أبي اسحق ابراهيم بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الملقب بالباز

الاشهب وهو على الامام أبي القاسم عثمان بن سعيد الانساطي ح وتفقّه والدامام الحرمي ايضا على
الامام أبي الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن ابراهيم الصعلوكي الجعفي
وهو على أبيه أبي سهل محمد بن سليمان وهو على امام الائمة أبي بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمي
النيسابوري هو والانساطي تفقها على الامامين الكبير بن أبي محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن
كامل المرادي وأبي ابراهيم اسمعيل بن يحيى الزني وحديث أطلق في كتب المذهب الربيع فالمراد به المرادي
واذا أرادوا الجيزي قيدوا وليس للجيزي ذكر في كتب المذهب الا في موضع واحد في كتاب المذهب في
دباغ جاد المية وفي شهادات الروضة وهما تفقها على امام الائمة وسراج هذه الامة أبي عبد الله محمد بن ادريس
الشافعي امام المذهب رضي الله عنه وعن أحبه وهو تفقه على جماعات منهم أبو عبد الله مالك بن أنس امام
المدينة ومنهم أبو محمد سفيان بن عيينة الهلالي ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة وامام أهلها
فأما مالك تفقه على ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأسي ونافع مولي بن عمر وتفقه ربيعة على أنس بن مالك
وتفقّه نافع على مولا عبد الله بن عمر بن الخطاب وأما سفيان تفقه على عمرو بن دينار وهو على ابن عمر وابن
عباس وأما مسلم الزنجي تفقه على أبي الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي حريج وهو على أبي محمد عطاء
ابن أبي رباح وهو على عبد الله بن عباس وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين علي بن أبي
طالب وزيد بن ثابت وآخرين وهم وابن عمر وابن عباس ايضا وأنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين
وخاتم النبيين وقائد الغر المحجلين أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة قرب العالمين صلى
الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وعظم وعلى آله وصحبه وعترته وتابعيه كذا ذكره الذين كرهوا وغفل
عن ذكره الغافلون فهذا مختصر السلسلة ومعلوم ان كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن
جماعة بل جماعات لكن أردت الاختصار في السياق لئلا يملأ ناظره واقتصرت على ذكر بعض شيوخ كل
واحد من المشاهير وذكرت أجلهم وأشهرهم ولو أردت الاستقصاء بذكر مجموع ما عندي في أسانيدهم
وغريب سياقاتهم لطال المطال وآل الامر الى الملل وهذه خاتمة الفصول العشرة وبها تتم ديوانة
الكتاب ثم نشرع بعون الله تعالى في حل كلام المصنف والله أسأل أن ين علي بآيائه واكمله بحسن
نظامه بمنه وكرمه وانعامه وهو ولي الاحسان لا اله غيره ولا خير الاخيره وحسبنا الله ونعم الوكيل

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا
بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامثال بعد يثي الابتداء والكلام على الجلتين طويل الذيل قد ألفت فيما
رسائل ووسائل ليس هذا محل ذكره (الذي تلتطف بعباده) أي ترفق بهم وهو من لطف الشيء كقرب
الطائفة وأصل اللطف الرفق (فتعبد لهم بالنظافة) أي جعلهم يتفادون ويخضعون له بالنظافة يقال هذا
أمر تعبدى وهو من العبادة وهي فعل المكاف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه ويقال تعبد الرجل اذا
تنسك وتعبد دعاه الى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والذنس وقد نطف كسكرم فهو نظيف ويتعدى
بالتضعيف والمعنى ان دعاء الله لعباده وأمره لهم بانقيادهم له بالانقاد من سائر الاوساخ والادرات من غاية
رفق الله تعالى بهم وكمال لطفه واحسانه بهم والنظافة كما تكون بتقية الظاهر كذلك تطابق على تقية
الباطن وكل منهما مراد هنا (وأفاض) أي أخرى واسال من الغيظ وهو سيلان الميعاد به سمي ثم مصر
بالغيظ وفاض كل سائل جرى وفاض الخبر كثر وفاض وأفاض يستعملان لازمين ولكن هنا متعد
(دلى قلوبهم) أي قلوب أولئك العباد الذين اختارهم من الازل وتعبد لهم بالطهارة والنظافة في كل عمل
(تزكية) أي صلاحا وتنمية (لسرائرهم) جمع سريرة وهي خاطر النفس وما تسمه أي تكمته (أنواره
والطافه) المراد بالانوار هنا هي الواردات الالهية التي تطرد الكون عن القلب والالطاف جمع اللطف
والمراد به الرفق ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخره أي انما أفاض تلك الانوار الزكية والالطاف

(بسم الله الرحمن الرحيم)
الحمد لله الذي تلتطف بعباده
فتعبد لهم بالنظافة وافاض
على قلوبهم - تزكية
لسرائرهم أنواره والطافه

الخفية على قلوبهم لنصفو أسرارهم وتنبؤ سرائرهم ويكمل لهم التطهير المعنوي بمحض فضله تعالى وافاضته ولا يكون الفيض والافاضة الا من الحق (وأعد) أي هباً (لظواهرهم) هو مقابل سرائرهم جمع الظاهر وهو ما يظهر للعين من الانسان من جوارحه الظاهرة (تطهيرها) أي لاجل تطهيرها من الادرات والادساخ (الماء المخصوص بالرقعة واللطافة) والرقعة كالذقة لكن الذقة تقال اعتبار بمراعاة جوانب الشيء والرقعة اعتباراً بعمقه ففي كانت في جسم يضادها الصفاقة ويقال ماء رقيق اذا كان جارياً سبباً واللطافة ضد الكثافة والماء قد خص بهذين الوصفين وهو أول ظاهر للعين من أسباب الخلق وهو جسم رقيق لطيف شفاف يبرد غلة العطش به حياة كل نام (والصلاة) هكذا في سائر نسخ الكتاب الاقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم في أول كتاب العلم ووجد في بعض النسخ والصلاة والسلام (على محمد المستغرق) أي المستوعب (بنور الهدى) أي بنور هدايته وارشاده (أطراف العالم وأكافه) الاطراف والاكتاف جمع طرف وكثف بالتحريك فيها أي الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أي نور ارشاده وهدايته استوعب أطراف العالم فلم يبق شيئاً الا وحصله وفيه اشارة الى عموم تبليغه صلى الله عليه وسلم الى الثقلين ويحتمل أنه أشار به الى سائر العوالم الحسية والمعنوية فكلمهم يستمدون من أنواره (وعلى آله الطيبين الطاهرين) هم أقارب الاقربون والطيب راجع الى ذواتهم والطهارة الى صفاتهم أي الطيبين الذوات الطاهرين الصفات ولم يذكر الاصحاب هنا كثرة بالاسل لان في آله من له حصة وفي أصحابه من له قرابة (صلاة تحميننا) من الحماية أي تحرسنا وتحفظنا (بركته يوم المخافة) هو يوم القيامة سمى لمخافته من الخوف الشديد والمعنى تحميننا بركة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم من أهوال يوم القيامة وقد وردت أخبار صحاح وحسان في ان المصلي عليه ينجو من أهوال يوم القيامة (وتنصب جنة) بالضم أي ستر (بيننا وبين كل آفة) أي كل مصيبة وشدة وقد ظهر لك مما سلف ان المصنف ضمن خطبته الاشارة الى بعض مقاصد الكتاب من تعبد ونظافة وافاضة وادداد والظواهر والماء بوصفيه والاطراف والظاهرين ونصب الجنة التي يستعملها المستحجي رعاية لبراعة الاستهلال وعند التأمل يظهر في كلامه من لطائف الاسرار غير ما ذكرنا (أما بعد فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة) تقدم الكلام عليه في كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور) وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث علي قال الترمذي هذا أصح شيء في الباب وأحسن اه قلت وكذلك رواه أحمد في مسنده وأخرج أيضاً والبيهقي من حديث جابر بلفظ مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الطهور وقال النووي في التهذيب الطهور بالفتح ما يطهر به وبالضم اسم الفعل هذه هي اللغة المشهورة وفي أخرى بالفتح فيهما واقتصر عليه جماعات من كبار أئمة اللغة وحكى صاحب مطالع الانوار الضم فيهما وهو غريب شاذ اه وقال ابن الاثير في تفسير قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور هو بالضم للطهور والفتح الماء الذي يطهر به وقال سيويه الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معاً قال فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وبضمها والمراد بهما الطهور والماء الطهور بالفتح هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس لان فعولاً من أبنية المبالغة فكأنه تنهى في الطهارة (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز في حق أهل قباء (فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين) كان هؤلاء الطائفة من الانصار اذا استنجوا أتبعوا الحجارة بالماء فأثنى الله تعالى عليهم بذلك وسأني الكلام عليه قريباً وطهوراً وطهوراً يطهر بمعنى واحد (وقال صلى الله عليه وسلم الطهور نصف الايمان) قال العراقي أخرجه الترمذي من حديث رجل من بني سليم وقال حسن رواه مسلم من حديث أبي مالك الاشعري بالفتح شطر اه قلت وحديث أبي مالك الاشعري رواه أيضاً أحمد والترمذي والظاهر الطهور شطر الايمان والحمد لله تعالى الميزان وسبحان الله والحمد لله تبارك

واعد لظواهرهم تطهيراً
لها الماء المخصوص بالرقعة
واللطافة وصلى الله على
النبي محمد المستغرق بنور
الهدى أطراف العالم
واكتافه وعلى آله الطيبين
الطاهرين صلاة تحميننا
بركته يوم المخافة وتنصب
جنة بيننا وبين كل آفة ما
(بعد) فقد قال النبي صلى
الله عليه وسلم بنى الدين على
النظافة وقال صلى الله عليه
وسلم مفتاح الصلاة الطهور
وقال تعالى فيه رجال يحبون
أن يتطهروا والله يحب
المطهرين وقال النبي صلى
الله عليه وسلم الطهور
نصف الايمان

أو غلاما بين السماء والأرض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل
الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها وأخرج الألسكا في السنة أخبرنا محمد بن أحمد بن القاسم
أخبرنا اسمعيل بن محمد حدثنا أحمد بن منصور حدثنا عبد الرزاق حدثنا سفيان عن أبي اسحق عن أبي ليلى
السكندی عن حجر بن عدي ورأي ابن أخ له خرج من الخلاء فقال ناواني تلك الصحيفة من الكوفة فقرأها
فقال حدثنا علي بن أبي طالب الطهور نصف الإيمان قلت هكذا أوردته ولم يصرح برفعه وإنما أوردته
مستدلا على قبول الإيمان الزيادة والنقص والتبعض (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (ما يريد الله
ليجعل لعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليكن عليم ما أكثر الآيات اه) والخرج السكافة والمشقة ويحمل قوله تعالى ليطهركم
أي ليهديكم كافي قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم أي أن يهديهم ومن الآيات التي فيها
تطهير النفس قوله تعالى أن طهرا بئني للطائفين والعاكفين والركع السجود قال الزجاج معناه طهرا
من تعليق الاصنام عليه وقال غيره المراد به الحث على تطهير القلب لدخول السكينة فيه المذكورة
في قوله هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين وقال الأزهرى طهرا بئني من المعاصي والأفعال المحرمة
وقوله تعالى يتلو صحفا مطهرة أي من الأدناس والباطل وقوله تعالى أن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
يعني به تطهير النفس وقوله تعالى ومطهر لك من الذين كفروا أي منزهاك أن تفعل بفعلهم وقيل في قوله
تعالى لا تمسه إلا المطهرون يعني به تطهير النفس أي لا يبلغ حقائق معرفته إلا من طهر نفسه من درن
الفساد والجهالات والمخالفات (فتفطن ذوو البصائر) أي تنبه ذوو المعارف والقلوب المنورة بنور اليقين
(بهذه الظواهر) من الآيات والأخبار (إن أهم الأمور) هو (تطهير السرائر) أي البواطن من
درن المخالفات ودرن الشهوات (اذ يبعد) كل البعد (أن يكون) المعنى (المراد بقوله) صلى الله عليه
وسلم وفي نسخة من قوله (الطهور نصف الإيمان) من حديث علي أو شرط الإيمان كما هو في رواية مسلم
هو (عمارة الظاهر) من جسد الإنسان (بالتنظيف) والانتقاء (بافاضة الماء) الكثير وصبه (وتخريب
الباطن) أي تركه خرابا بلا عمارة (وابقائه مشكونا) مملوا (بالأخبث والأقذار) الأخبث جمع
خبث محرقة الخبث والأقذار جمع قذر محرقة الوسخ وقد تطلق الأقذار والأخبث بمعنى (هيات
هيات) كلمة بعد وفيه لغات استوفيتها في شرح القاموس أي بعد ذلك كيف يكون كذلك (والطهارة
لهأربع مراتب) وهي لغة النظافة حسية أو معنوية وشرعا صفة حكمية فوجب أي تصحح لموصفها
صحة الصلاة أو فيه أو معه وعرفت أيضا بأنها صفة حكمية فوجب أن قامت به رفع حدث أو إزالة خبث
أو استباحة كل مقتدر إلى طهر في البدلية وكونها لها أربع مراتب أو أقل أو أكثر نظرا إلى الاستعمال
اللغوي (الأولى تطهير الظاهر) أي الأعضاء الظاهرة (عن الأحداث) برفعها (والأخبث) بالانها
(والفضلات) بالتخريب لجمع فضله بفتح فسكون هي ما تفضل من الإنسان بالتقويم والخلق والاستعداد
والتنوير والاختتان وهي طهارة عامة لمسلمين (المرتبة الثانية تطهير الجوارح) وهي الأعضاء الخارجة
تشبهها الجوارح الطاهر لأنها تخرج أو تكتسب ويقال لها الكواسب أيضا (عن الجرائم والآثام) الجرائم
جمع جريمة وهي اكتساب الآثم وقال الراغب أصل الجرم القطع يقال جرم الثمر عن الشجر إذا قطعه ثم استعير
ذلك لكل اكتساب مكروه ولا يكاد يقال في عامة كلامهم للكتسب المحمود والآثام جمع آثم وهي الأفعال
المبذمة عن الثواب وقال الراغب الآثم أعم من العبدوان وهي طهارة خواص المسلمين (المرتبة الثالثة
تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة) التي ذمها الشارع كالخيل والكبر والعجب والتضع وكفر النعمة
والبطر والغل والعش وغيرها مما سياتي ذكرها المصنف (والذائل) أي اتصال الذيلة أي الرديئة
(المذمومة) أي المبعوضة عند الله تعالى والمقت أشد الغضب وهي طهارة خواص المؤمنين من العباد

قال الله تعالى ما يريد الله
ليجعل لعل عليكم في الدين من
حرج ولكن يريد ليطهركم
فتفطن ذوو البصائر بهذه
الظواهر إن أهم الأمور
تطهير السرائر اذ يبعد أن
يكون المراد بقوله صلى الله
عليه وسلم الطهور نصف
الإيمان عبارة الظاهر
بالتنظيف بافاضة الماء
وتخريب الباطن وإبقائه
مشكونا بالأخبث والأقذار
هيات هيات والطهارة
لهأربع مراتب (المرتبة
الأولى) تطهير الظاهر
عن الأحداث وعن
الأخبث والفضلات
(المرتبة الثانية) تطهير
الجوارح عن الجرائم
والآثام (المرتبة الثالثة)
تطهير القلب عن الأخلاق
المذمومة والذائل المذمومة

(المرتبة الرابعة) تطهير

الصالحين (المرتبة الرابعة تطهير السر) وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يخطر فيه خاطر
غير الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فأنهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى
الله تعالى (و) كذلك طهارة (الصدّيقين) ومقام الصدّيقية تحت مقام النبوة ويدل ذلك قوله تعالى من
الذين آمنوا والصدّيقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى لصالحى المسلمين وهي أول درجة الولاية
والثانية لصالحى المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والرابعة درجة
الانبياء والصدّيقين على طريقة التدلى ولا ينظر الظان ان هذه المراتب والدرجات سهلة هيبات لا يصل
السالك الى أول درجة الولاية الا بعد قطع غاوار ومهالك ومنهم من يموت وهو في أول الطريق ولكن
العناية الالهية اذا ساعدت فقل فيها ما شئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة
(نصف العمل الذى فيها فان الغاية القصوى) تأتيت الاقصى وهي التى مابعد الغاية (في عمل السر) الذى
هو باطن القلب (أن يشكشفه جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمر له فلا يرى الا هو ولا يسمع
الا هو والجلال هنا التناهى في عظام القدر وخص به تعالى فتبارك ذو الجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة
تقرب من الجلال (ولن تحل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حلولا حقيقيا (مالم يرتحل ماسوى
الله عز وجل عنه) ومتى انكشفت سبحات الجلال ارتفعت خمارات السوى واحترقت (ولذلك قال الله
تعالى) مخاطبا لحبيبه صلى الله عليه وسلم (قل) يا (الله ثم ذرهم) أى اتركهم هذا الاسم لئلا
دلالة على الذات الاحدية كان حضرة الاسماء كلها فمن عرف الله عرف كل شئ ولا يعرف الله من فاته
معرفة شئ من الاشياء لان حكم الواحد من الاسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله ثم ذرهم
اشارة الى التخلي عن السوى بعد انكشاف صفة الجمال والعظمة وسعى احتجابهم عن هذا المقام خوفا
فقال في خوضهم يلعبون (لانهم) أى معرفة الحق والركون الى السوى ضدان (لا يجتمعان في قلب)
مؤمن قط فضلا من سره (و) يدل عليه قوله تعالى (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فالقلب ليس له
الوجهة واحدة وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذى هو تطهيره عن
الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق الحمودة) التى أثبت الله علمها فى كتابه من الحمد والرضا
والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشية واليقين وغير ذلك مما سبأنى بيانها للمصنف
(والعقائد المشروعة) أى الثابتة بالشرع المتلقاة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل فعقد القلب على
مثلها مما يعمر القلب بالانوار الالهية والتجليات الكشفية (ولن يتصف بها) أى بتلك الاخلاق
والعقائد (مالم يتنظف) ويتطهر (من نقائضها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائغة عن طريق
الحق وأهله (والرذائل الذمومة فتطهيره) الذى هو التخلي بعد التخلي (أحد الشطرين وهو الشطر الاول
الذى هو شرط فى الثانى) فالشطر جزء الماهية منه قوامها والشرط خارج عنها يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته (فكان الطهور شرط الايمان) الذى أخرجهم مسلم وغيره (بهذا
المعنى) فكان ماهية الايمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق الباطن والثانى تطهير الباطن ولن
يحصل التصديق بالحقيقة فى الباطن مالم يكن بطهارته قابلا لحلوله فيه وهو ملحظ غريب (وكذلك)
الكلام فى (تطهير الجوارح عن المناهى) والكشف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذى هو
شرط فى الثانى (وعمارتها بالطاعات) المقربة لرب الارباب هو (الشطر الثانى) فالاول الذى جعل شطرا
أولا بمنزلة الشرط فى الثانى فى توقفه عليه فتأمل ولم يذكر للرتبة الاولى غاية لغاؤه فان تطهير الظاهر
شطر وعمارته بالعبادات المفروضة شطر ولا يتم ادائها الا بالاول فصار الشطر الاول شرطا فى الثانى (وهذه
مقامات الايمان) تتفاوت بتفاوت المتصفين به وخلاصته ان الخاتمة نصف الايمان والتولية نصف الايمان
وجها كمال العرفان (ولكل مقام) منها (طبقة) عليا وطبقة سفلى وطبقة وسطى (ولن ينال العبد)

السالك في طريقه (الطبقة العالية) منها (الأن يجاوز) بهجته الجاذبة وقوته الماسكة الطبقة الوسطى ثم يستقر فيها ريثما يتمكن من الانصباع بها وتجرى عليه أحكامها ولن ينالها إلا أن يجاوز (الطبقة السافلة) بعد التمكن فيها وجريان أحكامها عليه (فلا يصل إلى) مقام (طهارة السر عن الصفات المذمومة) والتخلية عنها ثم (عبارته بالمحمودة) منها (من لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعبارته بالمحمود) على قدر المجهود (وأن يصل إلى ذلك من لم يفرغ من طهارة الجوارح) الظاهرة (عن المناهي) الفاسدة (وعبارتها بالطاعات) الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والر كوع والسجود والوقوف (وكما عز المطالب) وفي نسخة المطلوب (وشرف) مقامه (صعب مسلكه) على السالكين (وطال طريقه) على الناهجين (وكثر عقباته) على الراحلين (والعقبة) بحركة هي الثانية بين الجبلين يصعب ارتقاؤها (فلانظن) أيها السالك في طريق الحق بالرقى (أن هذا الأمر) الذي ذكرته لك (يدرك) بالني (أي بنهي النفس وتشوقها) (وينال) وصوله (بالبهوية) أي بالسهولة كلاً والله كيف الوصول إلى سعادته وودونها قلل الجبال وودونها ختوف (قال الله تعالى ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب الآية) ولكن إذا وفق الله السالك بخدمة مرشد حتى كامل وصادفته العناية نقله من مقام مقامه باني المسام فعليك باستصحاب اخوان الصدق والصفا لترقى مراتب السالك وتحظى برتبة الاصطفاء (نعم من عمت بصيرته) أي عدم نور قلبه (عن) ادراك (تفاوت هذه الطبقات) وتميزها واعطاء كل مقام حقه (لم يفهم من مراتب الطهارة الالترجة الاخيرة) وهي الاولى (التي هي كالقشر الاخير الظاهر) للعيان (بالاضافة) أي النسبة (إلى اللب) الذي هو داخل الداخل وهو (المطلوب) الاعظم (فصار يعين فيه ويستقصي في مجاريه) أي معنى في الطلب إذا بالغ في الاستقصاء والاستقصاء طلب النهاية (ويستوعب جميع أوقاته) أي يستغرقها (في الاستنجاء) بالماء والتشديد فيه حتى أن أحدهم لا يكتفي بالماء بل بعد نفسه خرقا يتبعها مواضع الغائط مسحاً ويبالغ فيه ومنهم من يدخل أصابعه في حلقة الدبر يزعم أنه كمال النظافة ومنهم من يعين في الاستبراء حتى أن بعضهم يدخل قطعاً صغاراً من المدر في رأس الذكر يريد بذلك تشييف الرطوبة ولهم في الاستنجاء تنظفات كثيرة وعامتها من وسواس الشيطان (و) يعين في (غسل الثياب) ويشدد فيه بأنواع من الصابون وغيره وبعد غسلها تنجسه وإن كانت الثياب طاهرة بل ربما لا يوجد فيها إلا بعض العرق ويسمى الماء الاخير الذي تغسل به ماء الشهادة وهذا أيضاً من الوسواس (و) يعين أيضاً في (تنظيف الظاهر) من الجسد دسكاً ومكاً (و) يعين أيضاً في (طلب المياه الجارية الكثيرة) الغزيرة للاغتسال وغسل الثياب (طناً منه بحكم الوسوسة) الشيطانية (وتخيل العقل) وفي بعض النسخ وتخيل العقل أي فساده (أن الطهارة المطلوبة) من العبد (الشريفة) عند الله (هي هذه) التي ذكرت من تنقية الظاهر والثياب (فقط) ليس إلا (وجهاً) منه (يسيرة الاولين) من السلف الصالحين أي طريقتهم (واستغراقهم) أي السلف (جميع الهم) أي العزم والقصد (والوكد) بفتحين أي التأكيد (في تطهير القلوب) والبواطن عن اقذار المعاصي وأوساخ المخالفات (وتساهلهم) كثيراً (في أمر الظاهر) كما يعرفه من مارس أخبارهم وطالع تراجمهم في كتاب الحلية والقوت (حتى إن عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه مع علو منصبه) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمير المؤمنين (توضاً بماء) جيم (في حرة نصرانية) هكذا جاء في رواية كريمة المروزية في صحيح البخاري باللفظ وتوضاً عمر بالجيم من بيت نصرانية والجيم الماء المسخن والصحيح أنهما أتران مستقلان الأول توضاً عمر بالجيم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد صحيح وأما الثاني فأخرجه الشافعي في مسنده وعبد الرزاق وغيرهما عن سفيان بن عيينة عن زبدين أسلم عن أبيه أن عمر رضي الله عنه توضاً من ماء نصرانية في حرة نصرانية لكن ابن عيينة لم يسمع من زبدين أسلم فقد رواه البيهقي في السنن من

الطهارة العالية إلا أن يجاوز الطهارة السافلة فلا يصل إلى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعبارته بالمحمودة فإلم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعبارته بالخلق المحمود ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ من طهارة الجوارح عن المناهي وعبارتها بالطاعات وكما عز المطلوب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثر عقباته فلا تظن أن هذا الأمر يدرك بالمسي وينال بالهوية نعم من عمت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة الالدرجة الاخيرة التي هي كالقشرة الاخيرة الظاهرة بالاضافة إلى اللب المطلوب فصار يعين فيها ويستقصي في مجاريه ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة طناً منه بحكم الوسوسة وتخيل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط وجهالة بسيرة الاولين واستغراقهم جميع الهم والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر حتى أن عمر رضي الله عنه مع علو منصبه توضاً من ماء في حرة نصرانية

طريق سعدان بن نصر عنه قال حدثنا عن زيد بن أسلم ولم أسمع عن أبيه قال لما كتب بالشام أتيت عمر
بماء فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا فصار أيت ماء عدولا ماء سماء أطلب منه قال قلت من ربت
هذه العجوز النصرانية فلما توضأ أتاناها فقال أيتها العجوز اسلمي تسلمي فذكره مطولا وقد دل وضوء عمر
رضي الله عنه من جرة النصرانية على تساهله في الأمور الظواهر وعدم التعمق فيها وعلى جواز استعمال
مياه الكفار ولا خلاف في استعمال سور النصرانية لانه طاهر خلا لا جدوا سحق وأهل الظاهر
واختلف قول مالك في المدونة لا يتوضأ بسور النصراني ولا بما أدخل به فيه وفي العينية أجازة مرة
وكرهه أخرى (وحتى أنهم) أي الساف (ما كانوا يغسلون اليد عن الدسومات) والدسم محرمة الودك
من لحم وشحم (و) عن (الاطعمة) أي عقيها (بل كانوا يغسلون أصابعهم) بعد الاطعمة (بأنخص
أقدامهم) أي بواطنها وقد خصت القدم خصا من باب تعب ارتفعت عن الأرض فلم تمسها فالرجل
أنخص القدم والجفجف أنخص كالأجر وجر لانه صفة فان جعلت القدم نفسها قلت الأناصص (وعدوا)
غسل اليد بعد الطعام (بالاشنان من البدع المحدثه) التي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
والاشنان بالضم والكسر الحرض معرب وتقديره فعلان (ولقد كانوا يصلون على الأرض) من غير حاجز
(في المساجد) وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مطروشا بالحصباء والرمل وأول من فرش
المساجد بالحصر الحاج فأنكروا عليه وصلى قتادة مرة على حصير في المسجد وكان كثيفا فدخلت شوكة
الحصير في عينه عند السجود فلحق الحاج (ويعشون) غالبا (حقاة) أي من غير نعل (في الطرقات) جمع
جمع الطريق (ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب حاجزا) أي مانعا (في مضجعه) ومقعده (كان) بعد
(من أكارهم) ورؤسائهم لانه علامة دالة على التواضع وترك التكلف في المعيشة وعدم الاعتناء
بها (وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء) ولا يتبعون ماء وقد ثبت الاقتصار على الحجارة من فعله صلى
الله عليه وسلم من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة فلقاضى صلى الله عليه وسلم اتبعه من
أي ألحق المحل بالأحجار وكني به عن الاستنجاء وأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه
سئل عن الاستنجاء بالماء فقال إذا لا يزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء وعن
الزهري ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء فهذه
الاستنار كهاذالة على أنهم كانوا يقتصرون في غلب الاوقات على الأحجار ولا سبيل لمن تمسك بها على
كرهية الاستنجاء بالماء فقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ذلك أيضا وذلك فيما رواه البخاري في
صححه من حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج لحاجته أحجأ أو غلام معنا أداة من ماء
يعني ليستنجي به وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء عن أنس فخرج علينا وقد استنجى بالماء
وأخرج ابن خزيمة في صححه من حديث جرير قاتناه جرير بأداة من ماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان
من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الأمن ماء فاذكره المصنف
من أحوال السلف يحمل على أغلب أحوالهم والمراد أنهم ما كانوا يتعمقون في أمر الاستنجاء (وقال
أبو هريرة وغيره من أهل الصفة رضي الله عنهم) والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي وكان يأوي إليها
جماعة من فقراء الصحابة وقد جمعهم أبو نعيم في كتاب الحلية وذكر من أوصافهم (كنا نأكل الشواء) أي
اللحم المشوي (فتقام الصلاة فتدخل أصابعنا في الحصباء) أي الحصى الصغار التي في المسجد (ثم نفرقها
بالتراب) أي لازالة دسمه (ونكبر) أي ندخل في الصلاة مع الامام بتكبيره الاحرام قال العراقي أخرجه
ابن ماجه من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء ولم أره من حديث أبي هريرة اه قلت وهو في كتاب
أسماء من دخل مصر من الصحابة تأليف أبي عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله
تعالى في ترجمة عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وكان شهد فتح مصر واختط بها قال حدثنا سعد بن

وحتى أنهم ما كانوا يغسلون
اليدين من الدسومات
والاطعمة بل كانوا
يعمسون أصابعهم بأنخص
أقدامهم وعدوا الاشنان
من البدع المحدثه ولقد
كانوا يصلون على الأرض في
المساجد ويمشون حفاة
في الطرقات ومن كان
لا يجعل بينه وبين الأرض
حاجزا في مضجعه كان من
أكبرهم وكانوا يقتصرون
على الحجارة في الاستنجاء
وقال أبو هريرة وغيره من
أهل الصفة كنا كل
الشواء فتقام الصلاة
فتدخل أصابعنا في الحصى
ثم نفرقها بالتراب ونكبر

عبد الله بن عبد الحكم حدثني أبي أخبرنا ابن لهيعة عن سليمان بن زياد عن عبد الله بن الحرث بن جزء
 الزبيدي أنه قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاماً قدمته النار في المسجد ثم أقيمت الصلاة
 فمسحنا أيدينا بالحصباء ثم قمنا صلى ولم نتوضأ وقال أيضاً حدثنا أحمد بن عبد الرحمن حدثنا عبيد الله بن
 وهب حدثني ابن لهيعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله بن الحرث بن جزء قال أكلنا مع رسول
 الله صلى الله عليه وسلم شواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الحصباء ثم قمنا فصلينا ولم نتوضأ
 وقال أيضاً وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح حدثنا أبو يزيد عبد
 الملك بن أبي كريمة أخبرنا عتبة بن لعامة المرادي قال قدم علينا عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي
 فسمعته يحدث في مسجد مصر قيل له ما تقول فيما مست النار قال وما مست النار قال اللحم المنضوج يأكله
 الناس فقال لقد رأيتني وأنا سابع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل فمر
 بلال فناده بالصلاة فخرجنا فمرنا برجل وبمته على النار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطلابت
 برمتك قال نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم بالصلاة وأنا أنظر إليه اه
 وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وأورد البخاري
 في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال وأكل أبو بكر وعمر وعثمان فلم يتوضأ كذا هو في
 رواية أبي ذر بحذف المفعول وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال أكلت مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر وعثمان خبزاً ولحماً فصولاً ولم يتوضأ وكذا رواه الترمذي فان حل الوضوء على
 غسل الأيدي يكون نصاً في الباب (وقال عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه ما كنا نعرف الاشنان على
 عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بواطن أرجلنا كنا إذا أكلنا الغمر مسحنا بها)
 قال العراقي لم أجده من حديث عمر ولا بن ماجه نحوه مختصراً من حديث جابر اه وقد تقدم التعريف
 بالاشنان والمناديل جميعاً منديل بالكسر مشتق من ندلت الشيء اذا جذبته أو أخرجه ونقلته وهو
 مذكر قاله ابن الأنباري وجعاً وتبدال به وتبدال تسع وانكر الكسائي الميم والغمر بالفخ الدسم
 (ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة المناخل والاشنان والموائد
 والشبع) ونص القوت ويقال ان أول ما أحدث من البدع أربع الموائد والمناخل والشبع والاشنان
 وكانوا يكرهون أن تكون أواني البيت غير الخبز ولا يتوضأ أهل الورع في آنية الصفر قال الجنيدي قال
 سري اجهد لا تستعمل من آنية بيتك الا حنك يعني من الطين ويقال لاحساب عليه اه والمناخل جمع
 منخل بضم الميم ما يخل به وهو من النوادر التي وردت بالضم والقياس الكسر لانه آلة والاشنان تقدم
 التعريف به والموائد جمع مائدة مشتقة من ماد الناس مبداء أعطاهم فاعلة بمعنى مفعولة لان المالك مادها
 للناس أي أعطاهم اياها وقيل من ماد مبداء اذا تحرك فهي اسم فاعل على الباب وقيل هو الخوان
 بالكسر والضم والاشنان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام والخوان
 معرب ثم ان الاكل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفهين احراراً عن خفض رؤسهم فلا كل عليه
 بدعة لكنها جائزة وقد روى الترمذي عن أنس ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم على خوان وروى أيضاً
 انه صلى الله عليه وسلم أكل على المائدة والجمع بينهما ان أنسا قال بحسب علمه فيكون أكثر أحواله انه
 لم يأكل على خوان وفي بعض الاحيان أكل عليه لبيان الجواز ويحتمل أن يراد بالمائدة مطلق السفرة
 وفي القاموس المائدة الطعام فاطلاقتها على ما يجعل عليه مجاز من اطلاق الحال على المحل وحينئذ فلا
 اشكال أصلاً نقله ابن حجر المسكي في شرح الشرائع قلت وعلى هذا قول المصنف تبعاً لصاحب القوت ان
 الموائد من جملة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الاكل عليها فهذا هو البدع لان
 الموائد لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الاحيان وأما المناخل فانها جعلت لخل الدقيق

وقال عمر رضي الله عنه
 ما كنا نعرف الاشنان في
 عهد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وإنما كانت
 مناديلنا بواطن أرجلنا
 كنا إذا أكلنا الغمر مسحنا
 بها ويقال أول ما ظهر من
 البدع بعد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم أربع
 الموائد والاشنان والموائد
 والشبع

وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته وأصحابه كانوا يأكلون خبز الشعير مع ما في دقيقه من الخالة وغيرها وفي هذا ترك للتكاف والاعتناء بشأن النعمان فإنه لا يعتنى به إلا أهل الحاقة والغفلة والبطالة وعند الترمذي من حديث أنس ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم مختلا من حين ابتعثه الله حتى قبضه قال ابن حجر المكي قال بعض المحققين أطلقه آخر عمره قبل البعثة لكونه صلى الله عليه وسلم كان يسافر في تلك المدة إلى الشام تاجرا وكانت الشام اذذاك مع الروم والحبز النقي عندهم كثير وكذا المناخل وغيرها من آلات الترفه ولا يرى أنه رأى ذلك عندهم وأما بعد البعثة فلم يكن إلا البكة والطائف والمدينة ووصل تبوك من أطراف الشام لكن لم يفتحها ولا طالت أقامته بها اهـ والشعب بكسر ففتح الامتلاء الحاصل من الطعام يقال شبع شعبا والشعب بكسر فسكون اسم لما يشبع به من خبز ولحم وعده من جملة البدع لكونه من أوصاف المترفين والسلف الصالح لم يكونوا يأكلون الا عند الاضطرار وإذا أكلوا لم يشبعوا وفي القوت وكان أبو محمد سهل يقول اجتمع الخير كله في هذه الاربع الخصال وبها صار الابدال ابدالا لخاص البطون والصمت واعتزال الخلق وسهر الليل ثم قال وفي الشعب قسوة القلب وظلمته وفي ذلك قوة صفات النفس وانتشار حظوظها وفي قوتها ونشاطها ضعف الايمان وجود أنوارها وفي ضعف النفس وجود طبعها قوة الايمان واتساع شعاع أنوار اليقين وفي ذلك قرب العبد من القريب وبجالس الحبيب وفي الشعب مفتاح الرغبة في الدنيا وقال بعض الصحابة رضى الله عنهم أول بدعة حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشعب ان القوم لما شبعوا بطونهم جمعت بهم شهواتهم وروى عن عائشة رضى الله عنها قالت كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوعون من غير عوز أي مختارون لذلك وقال ابن عمر ما شبع منذ قتل عثمان رضى الله تعالى عنه وقال هذا في زمن الحجاج اهـ فكانت عنايتهم بنظافة الباطن أشد ولا يبالون بخراب الظاهر في الماء كل والملس والمشرى وغيرها (حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل) والنعل ما وقبت به القدم عن الارض وفي حكمه الخف والمداوس وبسبب أفضلية الصلاة في النعال لآنها أقرب إلى التواضع والمسكنة وأبعد من الترفه (اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في الصلاة وأخبره جبريل عليه السلام ان بهما نجاسة أي بأحدهما وفي نسخة نعله في صلاته وفي نسخة اذا أخبره جبريل أن عليه نجاسة) وخلع الناس نعالهم (وهم في الصلاة قال صلى الله عليه وسلم) لما رأى ذلك منهم (لم خلعت نعالكم) كما نكر عليهم في فعلهم ذلك قال العراقي أخرجه أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري اهـ قلت وابن حبان وأبو يعلى واسحق مختصرا كما أشار إليه الحافظ والمعنى انه صلى الله عليه وسلم نزع نعله بعمل قليل وأتم صلاته من غير استئذان ولا إعادة وعلم من هذا أنهم كانوا يصلون في نعالهم وفي الحواشي الخبرية على الهداية في الحديث بعد قوله عليه السلام ما لكم خلعت نعالكم قالوا رأيناك خلعت نعلك فلعنا نعالنا فقال عليه السلام أتاني جبريل فأخبرني ان بهما أذى فمن أراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فان رأى بهما أذى فليمسحهما فان الأرض لهما طهور وفي رواية ثم ليصل قلت وهذه الجملة أخرجهما أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة بمعناها وأخرج منها رواية أبي داود اذا وطئ أحدكم نعله الاذى فان التراب لهما طهور (وقال) ابراهيم بن يزيد (النجي) رحمه الله تعالى (في الذين يخلعون نعالهم) عند دخولهم في الصلاة أو في المساجد للصلاة (وددت) أي أحببت (لو أن محتاجا جاء وأخذته) وفي بعض النسخ جاء اليها وأخذها قال ذلك (منكر) عليهم (خلع النعال) ثم اذا خلع نعليه وقام إلى الصلاة هل يضعهما بين يديه أو في موضع آخر الا قول أحسن أو على يمينه أو شماله مالم يؤذ فبقا أو مالم تكن فيهما نجاسة ظاهرة فتؤذى رانحتها المصلين ومن أقوال العامة النعلين تحت العينين وأما ما ورد في بعض الاخبار اذا ابتلت النعال فسلوا في الرحال فقال ابن الاثير المراد بالنعال هنا جمع نعل وهي الاكمة الصغيرة لا النعال التي تلبس وقد بينت ذلك في شرح القاموس (فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور) الظاهرة وعدم تعمقهم فيها (بل كانوا

فكانت عنايتهم كلها بنظافة الباطن حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في صلاته باخبار جبرائيل عليه السلام له ان بهما نجاسة وخلع الناس نعالهم قال صلى الله عليه وسلم لم خلعت نعالكم وقال النجى في الذين يخلعون نعالهم وددت لو أن محتاجا جاء اليها فاخذها منكر الخلع النعال فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور بل كانوا

يمشون في طين الشوارع حفاة ويجلسون (٣١٠) عليها يصلون في المساجد على الأرض ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس

بالدواب وتبول عليه ولا يحترزون من عرق الابل والخييل مع كثرة تمرغها في النجاسات ولم ينقل قط عن أحد منهم سؤال في دقائق النجاسات فهكذا كان تساهلهم فيها وقد انتهت النبوة الآن الى طائفة يسهون الرعونة نظافة فيقولون هي مبنى الدين فأكثروا وقتهم في تزيتهم الظواهر كفعل الماشطة بعروسها والباطن خراب مشحون بنجاسات الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق ولا يستنكرون ذلك ولا يتجمعون منه ولو اقتصر مقتصر على الاستنجاء بالجر أو مشى على الأرض حافياً أو صلى على الأرض أو على بواي المسجد من غير سجادة مفروشة أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من آدم أو نوصاً من آنية عجوز أو رجل غير متشف أو قاموا عليه وفي بعض النسخ فيه (القيامة) أي أهوال القيامة (وشددوا عليه النكير) وهو بمعنى الانكار (ولقبوه بالقذر) ككتف من قام به القذر رأى الوسخ (وأخرجوه من زمينهم) وأسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول وقلة الآداب (واستنكفوا) تنزهوا (عن مؤاكلته) على مؤاندهم (و) عن (مخالطته) في مجالسهم (فسموا بالبذاءة) وهي رثالة الهيئة (التي هي من) جلة (الاعيان) فيما أخرجه البخاري في الأدب ومسألة في الصحيح والترمذي من حديث أبي امامة الحارثي البزازة من الاعيان (فذاؤوه) سموا (الرعوثة) التي هم فيها (نظافة فانظر) أيها المتأمل في تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً) انقلب الاعيان فالتة المستعان (وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة) وفي نسخة حقيقة (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ورسمه وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصراً في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضاً في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق الجنب ولبس الخائض ومن أبوال ما يؤكل كل لجه وغسل بسير القدم ونحو ذلك. وكان السلف يرخسون ذلك اه (فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثتها السادة (الصوفية في هياتهم ونظافتهم) في الملابس ومبالغتهم في أمور العبادات بأعداد أو ان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انها تعد (من المحظورات) المنكرات فأقول) في الجواب (حاش الله) ويقال حاش فلان بالجر وبالانصب أيضاً كلمة استنبأ تمنع العامل من تناوله يقال عند التنزيه (ان أطاق القول فيه) بجملاً (من غير تفصيل)

بالمشون في طين الشوارع حفاة ويجلسون (٣١٠) عليها يصلون في المساجد على الأرض ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس بالدواب وتبول عليه ولا يحترزون من عرق الابل والخييل مع كثرة تمرغها في النجاسات ولم ينقل قط عن أحد منهم سؤال في دقائق النجاسات فهكذا كان تساهلهم فيها وقد انتهت النبوة الآن الى طائفة يسهون الرعونة نظافة فيقولون هي مبنى الدين فأكثروا وقتهم في تزيتهم الظواهر كفعل الماشطة بعروسها والباطن خراب مشحون بنجاسات الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق ولا يستنكرون ذلك ولا يتجمعون منه ولو اقتصر مقتصر على الاستنجاء بالجر أو مشى على الأرض حافياً أو صلى على الأرض أو على بواي المسجد من غير سجادة مفروشة أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من آدم أو نوصاً من آنية عجوز أو رجل غير متشف أو قاموا عليه وفي بعض النسخ فيه (القيامة) أي أهوال القيامة (وشددوا عليه النكير) وهو بمعنى الانكار (ولقبوه بالقذر) ككتف من قام به القذر رأى الوسخ (وأخرجوه من زمينهم) وأسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول وقلة الآداب (واستنكفوا) تنزهوا (عن مؤاكلته) على مؤاندهم (و) عن (مخالطته) في مجالسهم (فسموا بالبذاءة) وهي رثالة الهيئة (التي هي من) جلة (الاعيان) فيما أخرجه البخاري في الأدب ومسألة في الصحيح والترمذي من حديث أبي امامة الحارثي البزازة من الاعيان (فذاؤوه) سموا (الرعوثة) التي هم فيها (نظافة فانظر) أيها المتأمل في تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً) انقلب الاعيان فالتة المستعان (وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة) وفي نسخة حقيقة (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ورسمه وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصراً في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضاً في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق الجنب ولبس الخائض ومن أبوال ما يؤكل كل لجه وغسل بسير القدم ونحو ذلك. وكان السلف يرخسون ذلك اه (فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثتها السادة (الصوفية في هياتهم ونظافتهم) في الملابس ومبالغتهم في أمور العبادات بأعداد أو ان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انها تعد (من المحظورات) المنكرات فأقول) في الجواب (حاش الله) ويقال حاش فلان بالجر وبالانصب أيضاً كلمة استنبأ تمنع العامل من تناوله يقال عند التنزيه (ان أطاق القول فيه) بجملاً (من غير تفصيل)

اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة وعلمه فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثها الصوفية في هياتهم ونظافتهم من المحظورات أو المنكرات فأقول حاش لله ان أطلق القول فيه من غير تفصيل

ولكني أقول ان هذا

التنظف والتسكف واعداد
الاولى والاولات واستعمال
غلاف القدم والازار المنقع
به لدفع الغبار وغير ذلك
من هذه الاسباب ان وقع
النظر الى ذاتها على سبيل
التجرد فهي من المباحات
وقد يقرن بها أحوال
ونيات تلحقها تارة بالمعروفات
وتارة بالمنكرات فاما كونها
مباحة في نفسها فلا يخفى
ان صاحبها متصرف بها في
ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها
ما يريد اذا لم يكن فيسه
اضاعة واسراف وأما
مصرفها منكرات فان يجعل
ذلك أصل الدين ويفسر به
قوله صلى الله عليه وسلم بنى
الدين على النظافة حتى ينكر
به على من يتساهل فيه تساهل
الاولين أو يكون القصد
به تزيين الظاهر للخلق
وتحسين موقع نظرهم فان
ذلك هو الرياء المحذور فيصير
منكرهم ذين الاعتبارين
أما كونه معروفات فبأن يكون
القصد منه الخير دون التزيين
وان لا ينكر على من ترك ذلك
ولا يؤخر بسببه الصلاة عن
أوائل الاوقات ولا يشتغل به
عن عمل هو أفضل منه أو عن
علم أو غيره فاذا لم يقرن به
شي من ذلك فهو مباح يمكن
ان يجعل قربة بالنية
ولكن لا يتيسر ذلك الا
للباطل الذين لو لم يشتغلوا
بصرف الاوقات فيه
لاشتغلوا بنوم أو حديث
فيملا ليعني فيصير شغلهم

غير الصحيح من السقيم (ولكن أقول هذه التسكفات) التي أحدثوها في أحوالهم (وهذا التنظف)
والتمحق (واعداد الاولات) أي تهيتها (واحضار الاولات) للاستنجاء والوضوء والغسل وغيرها
(واستعمال غلاف القدم) من جلد أو صوف (و) استعمال (الازار) وهي الطرحة البيضاء أو على
أي لون كان من مصبوغ بطين أو غيره (المنقع به) أي جعله كالقناع على الوجه وقد عقد الترمذي في
الشمائل بابا فيما جاء في تنقع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأورد فيه حديث كان عليه السلام يكثر من
القناع وهي الخرقعة تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الدهن وقيل التنقع أعم من ذلك ويؤيده
حديث آتينا به صلى الله عليه وسلم بيت أبي بكر رضي الله عنه للهجرة في القابلة متنععا بثوبه أي متغشاه
فوق العمامة لانتحتها هذا هو الظاهر وهو أعم من أن يكون ذلك التنقع (لدفع الغبار) أو لحفظ النظر من
الوقوع عينا وشمالاته لا يلبق (وغير ذلك من هذه الاسباب) مما لهم فيها من الهيات وخلصة القول
فيه انه (ان وقع النظر الى ذاتها على سبيل التجرد) من غير التفات الى عوارضها (فهى من المباحات)
الشرعية (وقد يقرن بها أحوال) حسنة (ونيات) صالحة (تلحقها تارة بالمعروفات) وذلك اذا صلح
القصد (وتارة بالمنكرات) اذا فسد القصد (فاما كونها مباحة في نفسها) شرعا (فلا يخفى) على المتأمل
(انه متصرف بها في ماله وبدنه وثيابه فليفعل بها ما يريد) لاجرا عليه (اذا لم يكن فيه اضاعة واسراف)
وتبذيرا أما حينئذ فيحرم عليه لانه ورد النهى عن ذلك وذكر ابن حجر المصنف في شرح الشمائل ان بذاة
الهيئة وراثته الملابس من سيرة السلف الماضين واختاره جماعة من متأخري الصوفية فاهم في ذلك زى
معروف وضبيغة مشهورة وذلك لانهم لما رأوا أهل الدنيا يتفاخرون بالزينة والملابس أظهر والهم وراثته
ملابسهم حقارة ما حقره الحق تعالى مما عظمه الغافلون والآن فقد قست القلوب ونسى ذلك المعنى فاتخذ
الغافلون وراثته الهيئة حيلة على جلب الدنيا فانعكس الامر فصارت مخالفتهم في ذلك لله متبعا للسلف وبالجملة
فأهل الله تعالى ونحوه لا يقصدون في هياتهم الا وجه الله حسبما تتعلق به المصالح الشرعية مما ألقى في
روعهم من الالهامات والاشارات فلا ينبغي الانكار عليهم فيها (و) أما تصييرها منكرا (أي جعلها في
حد المنكرات) فبأن يجعل ذلك أصل الدين ومبناه (ويفسر) عليه (قوله صلى الله عليه وسلم بنى الدين
على النظافة) وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله نظيف يحب النظافة (حتى ينكر به على من تساهل
فيه) أو يقصر مثل (تساهل الاولين) من السلف الصالحين (و) مما يصير منكرا (أن يكون القصد
به) أي بجموع تلك الهيات (تزيين الظاهر للخلق) ليحبوه (وتحسين موقع نظرهم) عليه (فان ذلك)
الفعل (هو الرياء المحذور) أي الممنوع منه وهو الشرك الخفي (فيصير منكرهم ذين الاعتبارين) وقد
يفضى ذلك الى صفات أخرى ذميمة لاجلها يصير منكر الاحمال (اما كونه معروفات فبأن يكون القصد فيه
الخير دون التزيين) للخلق والمراد بقصد الخير هو ما رواه أصحاب السنن الاربعة ان الله يحب أن يرى أثر
نعمته على عبده أي لانبائه عن كمال الباطن وهو الشكر على النعمة (وأن لا ينكر على من ترك ذلك)
فانه مما يبدل على جهله بحال السلف وترفعه على المسلمين (و) أن (لا يؤخر بسببه الصلاة) مع الاثمة في
الجماعات (عن أوائل الاوقات) اذ هي رضوان الله الاكبر وذلك بأن يشتغل به فلا يمكنه الحقوق مع الجماعة
في أول الوقت (و) أن (لا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه) وأولى بالاشتغال به (أو عن علم) وفي بعض
النسخ أو عن تربية علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة والتصدى لتأليف ما هو النافع (أو
غيره) من أعمال البر وهي كثيرة (فان) وفي بعض النسخ فاذا (لم يقرن به شيء من ذلك) الذي ذكر
(فهو مباح) شرعى بل (يمكن أن يجعل قربة) الى الله تعالى (بالنية) الصالحة (ولكن لا يتيسر ذلك)
غالبا (للباطلين) عن الاوراد الشرعية (الذين ان لم يشتغلوا بصرف الاوقات اليه لاستغلوا) لاجل
(بنوم) أو سعى فيما لا يحل شرعا (أو حديث فيما لا يعنى) ولا يهتم به أو جمعة بمن لا يعنى (فيصير شغلهم)

به أولى لأن الاشتغال بالطهارات (٣١٢) يجدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات فلا بأس به إذا لم يخرج إلى منكر أو اسراف وأما أهل العلم

والعمل فلا ينبغي أن يصرفوا من أوقاتهم اليه الا قدر الحاجة قال زيادة عليه منكر في حقهم وتضييع العمر الذي هو أنفوس الجواهر وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به ولا يتجرب من ذلك فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين ولا ينبغي للبطل أن يترك النظافة وينكر على المتصوفة وزعم أنه يتشبه بالصالحين إذا تشبه بهم في أن لا يتفرغ إلا ما هو أهم منه كما قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيتك قال إني إذا فارغ فلهاذا لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعامل أن يضيع وقته في غسل الثياب احتراماً من أن يلبس الثياب المقصورة التي قصرها القصار تقصيره في قصرهاو (الغسل) لها وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين ولقد أدركت بعض مشايخي لم يكن يلبس من هذه الثياب التي تعمل من الصوف وتصبغ ألواناً وتجلب من الروم حتى يغسلها في البحر ثلاث مرات توهمها منه أنها من شغل النصارى وإن أبايدهم متحسنة وإن تلك الأصباغ لا تسلم من مخالطتها بالنجاسات فهذا وأمثال ذلك وسأوس وتزغات أبارنا الله منها وقد ذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل أن من البسود المذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه (فقد كانوا في العصر الأول يصلون في الفراء) أي الجلود (المدبوغة) من غير أن يسألوا من دبغها وكيف دبغها وبأي شيء دبغها وهل خالطها النجاسة في أيام دبغها أم لا (وكم من الفرق بين) الفراء (المدبوغة) بين الثياب (المقصورة) وفي نسخة بين المدبوغة والمقصورة (في الطهارة والنجاسة بل كانوا) أعما (يحتنبون النجاسة إذا شاهدوها) بأبصارهم (ولا يدققون نظرهم في استنباط الاحتمالات الدقيقة) والأوجه المختلفة (بل كانوا يتأملون في دقائق) مسائل (الرياء والظلم) أي الشرك الخفي (حتى قال) الإمام أبو عبد الله (سفيان بن سعيد الثوري) رحمه الله تعالى (لرفيق له كان عشي معه) في زقاق من أزقة الكوفة (فنظر إلى باب دار مرفوع) البناء (معصور) بالناس (لا تفعل ذلك) أي لا تنظر إلى هذا فقال له هل فيه من بأس قال نعم (فإن الناس لو لم ينظروا إليه) على سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عمارته وورعته ونقشه وتحسينه (فالنظر إليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أي يهينون (جوامع المذهب) بكسر الجيم ما يستبقى منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلاً (عامياً) أي من عامة الناس الذي ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل وأنما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب) بنفسه حاله كونه (محتاجاً) في طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فإنه بالاضافة) أي بالنسبة

والعمل فلا ينبغي أن يصرفوا من أوقاتهم اليه الا قدر الحاجة قال زيادة عليه منكر في حقهم وتضييع العمر الذي هو أنفوس الجواهر وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به ولا يتجرب من ذلك فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين ولا ينبغي للبطل أن يترك النظافة وينكر على المتصوفة وزعم أنه يتشبه بالصالحين إذا تشبه بهم في أن لا يتفرغ إلا ما هو أهم منه كما قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيتك قال إني إذا فارغ فلهاذا لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعامل أن يضيع وقته في غسل الثياب احتراماً من أن يلبس الثياب المقصورة التي قصرها القصار تقصيره في قصرهاو (الغسل) لها وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين ولقد أدركت بعض مشايخي لم يكن يلبس من هذه الثياب التي تعمل من الصوف وتصبغ ألواناً وتجلب من الروم حتى يغسلها في البحر ثلاث مرات توهمها منه أنها من شغل النصارى وإن أبايدهم متحسنة وإن تلك الأصباغ لا تسلم من مخالطتها بالنجاسات فهذا وأمثال ذلك وسأوس وتزغات أبارنا الله منها وقد ذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل أن من البسود المذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه (فقد كانوا في العصر الأول يصلون في الفراء) أي الجلود (المدبوغة) من غير أن يسألوا من دبغها وكيف دبغها وبأي شيء دبغها وهل خالطها النجاسة في أيام دبغها أم لا (وكم من الفرق بين) الفراء (المدبوغة) بين الثياب (المقصورة) وفي نسخة بين المدبوغة والمقصورة (في الطهارة والنجاسة بل كانوا) أعما (يحتنبون النجاسة إذا شاهدوها) بأبصارهم (ولا يدققون نظرهم في استنباط الاحتمالات الدقيقة) والأوجه المختلفة (بل كانوا يتأملون في دقائق) مسائل (الرياء والظلم) أي الشرك الخفي (حتى قال) الإمام أبو عبد الله (سفيان بن سعيد الثوري) رحمه الله تعالى (لرفيق له كان عشي معه) في زقاق من أزقة الكوفة (فنظر إلى باب دار مرفوع) البناء (معصور) بالناس (لا تفعل ذلك) أي لا تنظر إلى هذا فقال له هل فيه من بأس قال نعم (فإن الناس لو لم ينظروا إليه) على سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عمارته وورعته ونقشه وتحسينه (فالنظر إليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أي يهينون (جوامع المذهب) بكسر الجيم ما يستبقى منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلاً (عامياً) أي من عامة الناس الذي ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل وأنما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب) بنفسه حاله كونه (محتاجاً) في طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فإنه بالاضافة) أي بالنسبة

إليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فلننظر اليه معين له على الاسراف فكانوا يعدون جام (إلى) الذهن لاستنباط مثل هذه الدقائق لا في احتمالات النجاسة فلو وجد العالم عامياً يتعاطى له غسل الثياب تحت طائفه أفضل فإيه بالاضافة

الى التساهل خبر وذلك العامى) مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء
 بعمل مباح في نفسه) لا مؤاخذه عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناهى والملاهي (في تلك
 الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فزمت في المتاعب يصعب عليه
 التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العالم
 (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم
 خيرا و بركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز رزحهما الله
 تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية فن ثبتت نيته ثم عون الله له ومن قصرت عنه نيته قصر
 عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل
 (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطع به بالطاعة
 قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محفوظا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (سلامته من الوقوع
 فيما لا يعنى) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح) وليتفطن
 بهذا المثال (الذى أوردناه) لنظائره من (الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض)
 على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قلبا في الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية
 والاخلاص وقد يكون فضل عمل على آخر وجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في
 أول المدخل ما يشفي به الغليل وتبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر) وآثاته
 التي هي كل ذرة منها رخيصة بألف ذرة (بصرفها الى الأفضل) فالأفضل (أهم من التدقيق في) متعلقات
 (أموال الدنيا بخلافها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها
 أربع مراتب فاعلم أنا في هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (نتكلم الا في المرتبة
 الرابعة) وهي الاولى بالنسبة الى سياقه الاول (وهي نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث
 (لأننا في الشطر الاول من الكتاب لا نتعرض قصدا للظاهر) وهي الطهارة الجسمانية وأما المراتب
 الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها في مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان في سباقاته لوجدناها دالة عليها
 (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوبا وهو الخبث الحقيقي (وطهارة
 عن الحدث) بدنا وهو الخبث الحكمي من الاصغر والكبر ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث
 على الخبث وهكذا هو في كتب مذهبنا وعبارة الوجيز المظهر للحدث والخبث وقال الرافعي في شرحه
 الخبث مرقوم في النسخ برقم أبي حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة
 بالماء في الحدث اجاعا لكنه في الخبث يختلف فيه بيننا وبينهم اه و ربما يؤخذ منه سبب تقديمه على
 الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني في شرح المحرر الحدث لفظا مشتركا بين الحدث الاكبر والحدث
 الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم
 لغوي بل مجاز لغوي عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اه وقال الشافعي في شرح النقاية الطهارة
 لغة النظافة وبعضها فضل ما يتنظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة
 الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم إقامة
 الصلاة وهو الاصح وبالأول أخذ الامام السرخسي في الاصل وفي المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة
 الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو
 استعمال الحديد أى الموصى كشمع العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختان) هو
 قطع القلفة (وغیره) مما يجري مجراه (القسم الاول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمر ثلاثة
 (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهي النجاسات (والمزال به) كالماء مثلافه تزال به
 بالمزال والمزال به

النجاسات (والإزالة) أي بيان كيفيةها وقد ذكر المصنف في هذا القسم في ثلاثة أطراف (الطرف الأول في المزال) أي في بيان ما زال ما هو فقال (هي النجاسات) ومنهم من فسرهما بالقذارات والصحيح أن القذر أعم من النجس (والأعيان) وهي ماله قيام بذاته بأن يتميز بنفسه غير تابع تحيزه تحيز شيء آخر (جادات) وهي التي لا روح فيها (وحيوانات) ذوات أرواح (وأجزاء حيوانات) مما ينطصل عنها بالجزر والقطع وغير ذلك وهذا التقسيم تبع فيه شيخه أمام الحرم من حيث قسم الأعيان إلى جاد وحيوان (أما الجادات فطاهرة كلها) لأنها مخلوقة لمنافع العباد وإنما يحصل الانتفاع أو يكمل بالطهارة ولا يستثنى من هذا الأصل من الجادات (الأنجروكل مشتمد مسكر) أي ما يسكر من الأنبيذة المسكرة فأنها ملحقة بها أحدهما أنها محرمة تناولاً للاحترام وضرب ظاهر والناس مشغوفون بها فينبغي أن تكون محكوماً بنجاستها تأكيداً للزجر والثاني أن الله تعالى سماها رجساً وهو النجس وأما الأنبيذة المسكرة فأنها ملحقة بها في التحريم فكذا النجاسة هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فإن النجس عنده هي التي من ماء العنب إذا غلي واشتد ووافقها صاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا لأن الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم وهو كونه مسكراً وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف النجس بعد الاشتداد فقال وقذف بالزبد قال لأن الغليان بذاته الشدة وكما لها بقذف الزبد وسكرته أذبه يتميز بالصافي عن الكدر وأحكام الشرع قطعية فيناه بالنهاية كالحسد وكفار المسكر وأحكامه أنه حرام قليله وكثيره وقوله وكل مشتمد مسكر أي فإن حكمه حكم النجس كالباذق والنصف والمثلث والجمهوري والنيبيذ فالباذق هو المطبوخ أدنى طبخة والنصف ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثه حكمهما واحد في الاشتداد والمثلث ماء العنب طبخ حتى بقي ثلثه فإذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف والجمهوري ماء العنب صب عليه الماء وقد طبخ حتى بقي ثلثاه وحكمه ملحق بالباذق وحرمه النجس عينية ونجاستها غليظة لأنها ثبتت بالدليل القطعي وأما حرمة الطلاء والسكر ونقيع الزبيب فأنها دون حرمة النجس لأنها اجتهدية ولا يكفر مستحلها وإنما يصل ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في أخرى وذكر يحيى البجلي من الشافعية في البيان وجهها ضعيفاً أن النيبيذ طاهر لا يختلف العلماء فيه بخلاف النجس في شرح الوجيز ذكرها وجهها في أن بواطن حبات العنقود مع استحالتها خجرا لا يحكم بنجاستها تشبيهاً بما في باطن حيوان وهذا يناقض إطلاق القول بالنجاسة قال الرافعي وأعلم أن المصنف لا يريد بالجناد في هذا التقسيم مطلقاً ملاحظة فيه بل ومالم يكن حيواناً من قبل ولا جزءاً من حيوان ولا خارجاً منه ولا يدخل في الجادات الميتات وأجزاء الحيوانات وما ينطصل عن باطن الحيوان وحينئذ لا ينتظم أصل الاستثناء على النجس والنيبيذ فتأمل * (تنبيه) قال صاحب المختار النجاسة غليظة وخفيفة قال الشارح في الموضع يعني إذا ورد نص في نجاسة شيء ونص آخر في طهارته يرجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص يؤثر في تخفيف نجاسته وإذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة وهذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال الخبطة بول ما يؤكل لحمه فإن قوله صلى الله عليه وسلم استنزها البول يدل على نجاسته وحديث العرينين يدل على طهارته وقال وإذا اختلف العلماء في نجاسة شيء وطهارته تكون مخفية وإذا اتفقوا على نجاسة شيء تكون مغلظة وفائدة الخلاف تظهر في الزوث عند أبي حنيفة مغلظة لما روى أنه صلى الله عليه وسلم ألقى الزوث وقال إنها ركس أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخفية للاختلاف فإن ما ذكره الله تعالى يرى طهارته لعموم البولي بخلاف بوله فإنه نجس نجاسة مغلظة إذ لا ضرورة فيه فإن الأرض تنشفه وسيأتي الكلام عليه قريباً (والحيوانات طاهرة كلها) ولا يستثنى منها (الأنثى) أحدها (الكلب) لقوله عليه السلام إنه ليس بنجس يعني الهرة ووجه الاستدلال منه مشهور ولأن سوره نجس بدليل ورود الأمر بالإراقة في خبر الولوغ ونجاسة السور تدل على نجاسة الظم وإذا كان فيه نجاسة كانت سائر أعضائه نجسة لأن فيه أطيب من غيره ويقال إنه أطيب الحيوان نكهة أكثر ما يلهث

والإزالة

* (الطرف الأول في المزال)

وهي النجاسة والأعيان
ثلاثة جادات وحيوانات
وأجزاء حيوانات أما
الجادات فطاهرة كلها إلا
النجس وكل منبذ مسكر
والحيوانات طاهرة كلها
إلا الكلب

(و) الثاني (الخنزير) وهو أسوأ حال من الكلب فهو أولى بأن يكون نجساً من الكلب قاله الرافعي واستدل
 أمثمتنا على نجاسته بقوله تعالى وأولم نخنز برافه رجس والضمير للمضاف اليه لقر به فان قلت المضاف اليه غير
 المقصود فلا يعود الضمير عليه نحو رأيت ابن زيد وكلمته قلت عود الضمير الى المضاف اليه شائع من غير
 تكثير نحو قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون فان قيل الضمير عائد الى جميع ما ذكر من الميتة
 والدم المسفوح ولحم الخنزير برأ حبيب بأنه أبعد من عوده الى اللحم وأما عين الكلب فإنه ليس بنجس عند
 أبي حنيفة ومالك قال صاحب الهداية لانه ينتفع به حراسة واصطبادا قال الاكمل اختلفت الروايات في
 كون الكلب نجس العين فمنهم من ذهب الى ذلك قال شمس الأئمة في ميسوطه والصحيح من المذهب عندنا
 أن عين الكلب نجس اليه يشير محمد في الكلب في قوله وليس الميت بنجس من الكلب والخنزير وقال
 الرافعي في شرح الوجيز ان الكلب والخنزير طاهران عند مالك وبغسل من ولو غهما تعبدوا (والثالث ما تولد
 منهما) أي من أحدهما أي الكلب والخنزير برافه نجس أيضاً بناء على نجاستهما وقال الولي العراقي في
 شرح البهجة ويندرج تحت الفرع المتولد بينهما أو بين أحدهما وبين حيوان آخر (فاذا ماتت) أي
 الحيوانات (فكلها نجسة الا خمسة الآدمي) لكرامته (والسملك والجراد ودود التفاح) وعبر المصنف في
 الوجيز بدود الطعام وغيره بدود الخلل وفي كتب أصحابنا بدود الجبن وكل ذلك من باب واحد قال الرافعي
 في شرح الوجيز الاصل في الميتات النجاسة قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ويحرّم
 ما ليس بمحرم وما فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته وتستثنى منه أنواع أحدها السمك والجراد قال صلى الله
 عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان الحديث ولو كانا نجسين لكانا محرمين الثاني الآدمي وفي نجاسته
 بالموت قولان أحدهما انه نجس بالموت لانه حيوان طاهر في الحياة غير ما كونه بعد الموت فيكون نجساً
 كغيره والثاني وهو الاصح انه لا ينجس لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقضية التكريم أن لا يحكم بنجاسته
 ولانه لو نجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لما أمر بغسله كسائر الاعيان النجسة
 روى هذا الاستدلال عن ابن مريج قال أبو اسحق عليه لو كان طاهراً لما أمر بغسله كسائر الاعيان الطاهرة
 أجابوا عنه بان قالوا غسل نجس العين غير معهود وأما غسل الطاهر معهود في حق الجنب والمحدث على
 أن الغرض منه تكريمه وإزالة الاوساخ عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس بالموت ويطهر بالغسل وهو
 خلاف القولين جميعاً اهـ (وفي معناه) أي دود التفاح (كل ما يستحيل اليه الاطعمة وكل ما ليس له نفس)
 بفتح فسكون (سائلة) أي جارية والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه كما أوضحته في شرح
 القاموس (كالذباب والخنفساء) أما الذباب بالضم معروف وجمعه أذبة وذبان وأما الخنفساء ففعل من
 الحشرات معروفة وضم الفاء أكثر من فتحها وهي ممدودة فيهما وتقع على الذكور والانثى وبعض العرب
 يقول في الذكور خنفس كجندب بالفتح ولا يمتنع الضم فإنه القياس وبنو أسد يقولون خنفساء في الخنفساء
 كأنهم جعلوا الهاء عوضاً من الالف والجمع خنافس كذا في المصباح (وغيرهما) كالنملة وجراد قبان
 والبق والزنبور والعقرب كذا في شرح المحرر وقال صاحب الهداية والزنابير قال الشارح وانما جمعها
 لكثرة أنواعها قال الرافعي في شرح الوجيز ايراد المصنف دود الطعام وحده يشعر بتعميم حكمه لحكم
 ما ليس له نفس سائلة اشعاراً بيدنا وليس كذلك بل من قال بنجاسة ما ليس له نفس سائلة صرح بأنه لا فرق
 بين ما يتولد من الطعام كدود الخلل والتفاح وغيرهما وبين ما لا يتولد منه كالذباب والخنفساء وقالوا
 ينجس السمل لكن لا ينجس الطعام الذي يموت فيه ومن قال لا ينجس ما ليس له نفس سائلة بالموت فلا يشك
 انه يقول به في دود الطعام بطريق الاولى فاذا قوله وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيار الطريقة
 القفال اهـ ثم قال المصنف (ولا ينجس الماء بوقوع شيء منها فيه) قال الرافعي الحيوانات التي ليست لها
 لهانفس سائلة هل تنجس الماء اذا ماتت فيه اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه أحدهما نعم لانها

والخنزير بروما تولد منهما
 أو من أحدهما فاذا ماتت
 فكلها نجسة الا خمسة الآدمي
 والسمك والجراد ودود التفاح
 وفي معناه كل ما يستحيل
 من الاطعمة وكل ما ليس
 له نفس سائلة كالذباب
 والخنفساء وغيرهما فلا
 ينجس الماء بوقوع شيء
 منها فيه

ميتة فتكون نجسة كسائر النجاسات والثاني وهو الاصح لا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سقط الذباب في اناة
 أحدكم فامقلوه فان في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء وقد يفضي المقل الى الموت سيما اذا كان الطعام
 حارا فلو نجس الماء لما أمر به وعن سلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل طعام وشراب وقعت
 فيه ذبابة ليس لها دم فهو الحلال أكله وشربه والوضوء منه ولأن الاحتراز عنه مما يعسر وهذا الخلاف
 في غير ما نشؤه في الماء وأما ما نشؤه في الماء وليس له نفس سائلة فلا ينجس الماء بخلاف فلو طرح فيه
 من خارج عاد الخلاف فان قلنا انها تنجس الماء فلا شك في نجاستها وان قلنا انها لا تنجس فهل هي نجسة
 في نفسها قال الاكثرون نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب وقال القفال لان هذه الحيوانات
 لا تستحيل بالموت لان الاستحالة انما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالة
 وتغيره وهذه الحيوانات لادم فيها وما فيها من الرطوبة كرتوبة النبات واذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه
 الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وانما الاستثناء على قول القفال اه وقال الاصفهاني
 في شرح المحرر هذه الحيوانات اذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا ينجس في أصح القولين وهو
 الجديد ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصا في فصل الصيف لعموم البلوى والقول الثاني
 انه ينجس هو القياس لان نجاستها كسائر النجاسات وأمره صلى الله عليه وسلم بغمس الذباب وطرحه
 ليس بموجب مطلقا غاية الاحتمال في بعض الاحوال وانما أمرهم بذلك قطعاهم عن عادتهم لانهم كانوا
 يستقذرون طعاما يقع فيه الذباب وقوله أي صاحب المحرر ويستثنى مما ذكر ميتة ليس لها نفس سائلة
 صريح بنجاستها وهو المختار عند المحققين من الفريقين ولا التفات الى قول من قال ان علة النجاسة في
 الميتة احتباس الدم المعفن في الباطن اه قلت وعال أصحابنا فيها ليس له دم سائل كالبق والذباب والعقرب
 بما تقدم من تعليل الرافعي بحديث مقل الذباب ولولا أن موته لا بأس به لم يأمر صلى الله عليه وسلم بغمسه
 الذي هو في العادة سبب لموته قال ابن المنذر ولا أعلم في ذلك خلافا لما كان أحد قول الشافعي كذا في
 شرح النقاية ثم ان في سياق المصنف تنبيها على انه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما يبع وقوعه
 كالذباب أو نادرا كالعقرب قال الاصفهاني وهذا اذا لم يتغير الماء منها فاذا تغير ففيه وجهان أحدهما
 الحكم بالنجاسة وهو القياس والثاني لا قياسا على ما تغير بالسهمك ورأيت بخط الامام النووي في حاشية
 شرح الوجيز ما نصه قلت ولو كثرت الميتة التي لا نفس لها سائلة فغيرت الماء أو المائع وقلنا لا نجسه من
 غير تغير فوجهان مشهوران الاصح نجسه لانه متغير بالنجاسة والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهرا
 غير مطهر كالتغير بالزعفران وقال امام الحرمين هو كالتغير بورق الشجر والله أعلم اه ثم رأيت هذا
 السياق بعينه في الروضة (وأما أجزاء الحيوانات) المنفصلة منها (فقسمان أحدهما ما) بيان أي (يقطع
 منه وحكمه حكم الميت) لما روى عنه صلى الله عليه وسلم ما بين من حي فهو ميت أخرجه الحاكم من حديث
 أبي سعيد بلفظ ما قطع وأخرجه الدارمي وأحمد وأبو داود والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ
 ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وأخرجه ابن ماجه والطبراني وابن عدى من حديث تميم الداري
 بلفظ ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة وقد ظهر منه أن الاصل فيما يمان من الحي النجاسة (و) يستثنى
 عنه (الشعر) فانه طاهر (لا ينجس بالجز) للحاجة اليه في الملابس قال الرافعي وفي معنى الشعر الريش
 والصوف والوبر وقد قيل في قوله تعالى ومن أوصافها وأبوابها وأشعارها أنانا ومتاعا الى حين أن المراد
 الى حين فنائها هذا فيما يمان بطريق الجز وفي التنف والتناثر وجهان والاصح إلحاقهما بالجز ثم قال
 واعلم أن ظاهر قوله فكل ما بين من حي فهو ميت الا الشعور المنقطع بها لا يمكن العمل به لافي طرف
 المستثنى ولا في طرف المستثنى منه أما المستثنى فلانه يتناول جملة الشعور المجزوزة والطهارة مخصوصة
 بشعور المأكول وأيضا فانه يتناول الشعر المبان على العضو المبان من الحيوان وانه نجس في أصح

وأما أجزاء الحيوانات
 فقسمان أحدهما ما يقطع
 منه وحكمه حكم الميت
 والشعر لا ينجس بالجز
 والموت

الوجهين وأما المستثنى منه فلا بد من دخول فيه العضو المبين من السمك واللاحم والجراد ومشيخة الآدمي وهذه الأشياء طاهرة على المذهب الصحيح ولذلك يدخل فيه شعور الآدمي فإنه غير منقطع به حتى يدخل في المستثنى وأذا لم يتناول الاستثناء بقي داخل في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر فظهر تعذر العمل بالظاهر ووقوع الحاجة إلى التأويل ومما ينبغي أن ينسب له معرفة أن تفصيل الشعور بالمبابة وتقسيمها إلى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالمبابة فإن قلنا لا نجس بالموت فلا نجس أيضا بالمبابة بحال والله أعلم (والعظم نجس بالموت) لكونه مما تحل له الحياة وهو قول مالك والشافعي وأحمد وقال أبو حنيفة لا نجس وهي رواية ابن وهب عن مالك (الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه) أي الحيوان وهي أيضا قسمان أشار إلى القسم الأول بقوله (فكل ما ليس مستحيلا ولا له مقر) أي ليس له اجتماع واستحالة في الباطن وإنما يرشح رشحا (فهو طاهر) إن كان من حيوان طاهر فإن حكمه حكم الحيوان المترشح منه إن كان نجسا فنجس وإن كان طاهرا فطاهر (كالدمع والعرق واللعاب والمخاط) أما الدمع فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البعد والعرق ما يتخلب من الجسد عند الحر أو العمل الشديد واللعاب ما يسيل من فم الإنسان يقطر ونوما من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة دود القرع والمخاط ما يسيل من الأنف وهو حامد فإن كان رقيقا فهو ذنين واستدلوا على طهارة العرق بأنه صلى الله عليه وسلم ركب فرسا عرابا لا يبل طمعة فركضه ولم يتخرب عن العرق قال الرافي والتعرض للترشح إنما وقع لأن الغالب فيه الخروج على هيئة الترشع لأنه من خواصه أو أن الطهارة منوط به ألا ترى أن الدم والصدية قد يترشحان من القروح والنقاطات وهما نجسان وقوله في الوجيز ليس له مقر يستحيل فيه لا يلزم من طاهره أن لا يكون مستحيلا أصلا لجواز أن يكون مستحيلا لا في مقره فإن كان الدمع وسائر ما يقع في هذا القسم لا يستحيل أصلا فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكيد والبيان وإن كان يستحيل لا في مقره فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لا بمطلق نفي الاستحالة ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني بقوله (وماله مقر وهو مستحيل) أي ما يستحيل ويجمع في الباطن ثم يخرج قال الرافي والمعنى وما استحالة في مقر في الباطن (فنجس) كالدم والبول والعدرة كذا في الوجيز وهذه الأشياء نجسة من الآدمي ومن سائر الحيوانات الماء كولد منها وغير الماء كولد أما في غير الماء كولد فبالاجماع وأما في الماء كولد فبالقياس عليه لأنها متغيرة مستحيلة وذهب مالك وأحمد إلى طهارة بول ما يؤكل لحمه ورواه به قال أبو سعيد الأصمغري من أحسبنا واختاره القاضي الروابي وتمسكوا بأحاديث مشهورة في الباب مع تأويلها ومعارضتها وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وجهان قال أبو جعفر الترمذي لا ما روى أن أم أيمن شربت بوله فقال إذا بلغ النار بطنك ولم ينكر عليها و يروي شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الحجام وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يبي طيبة لا تعد الدم كله حرام قلت وقال الولي العراقي في شرح مجموعة الحاوي إن شيخه السراج البلقيني نقل عن ابن القاص والبغوي الجزم بالطهارة وعن القاضي حسين نجسها ونقله العمراني عن الخراسانيين وقال شيخنا القنوي اه وقال معظم الأصحاب نعم قياسا على غيره وجلا الأخبار على التداوي ثم قال الرافي وفي خرو السمك والجراد وبولهما وجهان أظهرهما النجاسة قياسا على غيرهما لوجود الاستحالة والتغير وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وكذا ذرق الطيور إلا الدجاجة والثاني الطهارة لجواز ابتلاع السمكة حية وميتة وأطبان الناس على كل الملعقة منها على ما في بطونهم وكذلك في خرو ما ليس له نفس سائلة وجهان أظهرهما النجاسة والثاني لأن الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من النبات لمشابهة صورته بعد الموت صورته في الحياة ولهذا لا يحكم بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافي وعبارة الوجيز كالدم والبول والعدرة الآمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينه الرافي كما سبق ولكن في المطلب

والعظم نجس بالموت الثاني
الرطوبات الخارجة من باطنه
فكل ما ليس مستحيلا ولا له
مقر فهو طاهر كالدمع
والعرق واللعاب والمخاط
وماله مقر وهو مستحيل
فنجس

أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما المعروف في بوله ودمه
 * (تنبيه) * في شرح النقاية بول الفرس و بول ماكل من نجس خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند
 محمد طاهر وقال مالك وأحمد والاصطخري من الشافعية بول ماكل وروثه طاهر فيجوز عندهم بول
 ما يؤكل للنداء وغيره وعند أبي يوسف للنداء فقط ولا يجوز عند أبي حنيفة مطاقا قال ومن المنجس
 الخفيف خرو طير لا يؤكل عندهما خلافا لمحمد وعلى هذا رواية أبي جعفر الهندواني وهو الصحيح وأما
 على رواية السكرخي وعند محمد مغلظ وعندهما طاهر وفي الهداية تبعها لفخر الاسلام في الجامع الصغير ان
 أبا يوسف مع أبي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة والمختلف ان أبا يوسف مع أبي حنيفة على رواية السكرخي
 ومع محمد على رواية الهندواني وأما خرو الطير الذي يؤكل فطاهر لان في التوقي عنه حرجا لا الدجاج
 والبطل الاصل فانه غليظ لان التوقي عنه لا حرج فيه كباقي ما خرج من المخرجين وهو خرو الفرس وخرو
 ما يؤكل وبول ما لا يؤكل وخرو وبول الاذي وخرو وفي المحيط وبول الخفاش وخرو ليس بشئ لتعذر
 الاحتراز منه وفي روضة الناطق دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر وفي القنية دم قلب الشاة نجس
 وفي الفتاوى الكبرى للخواص الدم الذي يخرج من الكبد ان لم يكن من غيره بل كان تمكن فيه فهو
 طاهر قال الشافعي وهو قيد حسن ينبغي أن يقيد بمثله دم القلب على القول بطهارته وفي القنية مראה
 الشاة كالدم يعني مغلظة وقيل كبوالها يعني مخففة عندهما طاهرة عند محمد وفيها عن أبي يوسف يعني
 عن الدم الباقي في العروق واللحم في الاكل دون الشباب ووجه ذلك انه تعينه البسوى في الاكل دون
 الشبابة وعبرة شرح المختار وكل ما يخرج من بدن الانسان وهو موجب للتطهير فنجاسته غليظة
 كالغائط والبول والدم والصيد والقيء والخلاف فيه وكذلك الروث والاختباء يعني غليظة عند أبي
 حنيفة وعندهما خفيفة والروث يستعمل في الفرس والحمار والبغل والخثي يستعمل في البقر والابل
 والغنم قلت قال في السكا في الروث يكون لسكل ذي حافر لكن الفقهاء استعملوه في سائر البهائم استعارة
 ودم السمك ليس بدم حقيقة لانه يبيض من الشمس ولو كان دما لاسود كسائر الدماء وعن أبي يوسف
 انه نجس وحلوه على الخفيف وهذه فوائد التقطعات من فتاوى قاضيان قال العذرة ونجاسة الكلب
 ورجيع السباع نجس نجاسة غليظة وخرو ما يؤكل كله من الطيور طاهر الا ما له رائحة كريهة كخرو
 الدجاج والبطل والاوز فهو نجس نجاسة غليظة وذرق سباع الطير كالباري والحدأة لا يفسد الثوب واختلفوا
 في بول الهرة والفأرة قال بعضهم يفسد الثوب اذا زاد على قدر الدرهم وهو الظاهر وقيل لأصلا وقيل
 اذا غش وبظهر أثر الضرورة في التخفيف لافي سلب النجاسة وخرو السمك وما يعيش في الماء لا يفسد
 الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد اذا غش ودم الحلة والوزغ يفسد الثوب والماء
 والطحال والكبد طاهران قبل الغسل وما يبقى من الدم في عروق المذكاة بعد الذبح لا يفسد الثوب وان
 غش عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد الثوب اذا غش ولا يفسد القدر والكلب اذا أخذ
 عضو انسان أو ثوبه بفيه ان أخذه في الغضب لا يفسده وان في المزاح واللعب يفسده لان في الوجه الاول
 يأخذ بسنه وسنه ليس بنجس وفي الوجه الثاني بفيه ولعابه نجس ولعاب الفيل نجس كلعاب الفهد
 والاسد اذا أصاب بخرو طومه الثوب نجسه اه وفي الخلاصة بول الصبي والصبيبة نجس لا يطهر الا بالغسل
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزئ الرش في بول الصبي الذي لم يطعم وبول الجارية لا يطهر الا بالغسل
 اتفاقا كذا في التارخانية قلت ووافق الشافعي أحمد واستدل بورد النضح في بول الصبي دون الصبيبة
 وأجاب الطحاوي بان النضح الوارد في بول الصبي المراد به الصب كما روى هشام بن عروة عن أبيه عن
 عائشة رضي الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي بال عليه فقال صبوا عليه الماء صبا قال
 فعلم منه أن حكم بول الغلام الغسل الا انه يجزئ فيه الصب وحكم بول الجارية أيضا الغسل الا انه

لا يكتفى فيه الصب لان بول الغلام يكون في موضع واحد اضيق يخرج به وبول الجارية يتفرق في مواضع
لسعة يخرج به ثم قال المصنف (الاما هو مادة الحيوان) استثنى من المستحلات ما كان يستمد منه الحيوان
(كالمني) كغنى هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة قال صاحب المصباح منى الرجل
يجرى في ذكره في مجرى والبول في مجرى والودي في مجرى ولا يلبس مجرى البول الا في رأس الذكر كذا
قاله الاطباء ولا ينحس بهذه الملامسة فان اللبن يجري من بين فرث ودم ولا ينحس فكذلك المني اه قلت
وهذا على القول بطهارته كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وحالفه مالك وأبو حنيفة فقالا بنجاسة قال
الرافعي المني قبيحان منى الآدمي ومنى غيره فأما منى الآدمي فهو طاهر لما روى عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلي فيه وفي رواية وهو في الصلاة
والاستدلال بها أقوى ولانه يبدو خالق الآدمي فاشبهه التراب فان قيل هو منقوض بالعلقة والمضغة قلنا
أصبح الوجهين فهما الطهارة أيضا وحكى بعضهم عن صاحب التلخيص قولين في منى المرأة وحكى آخرون
عنه أن منى المرأة نجس وفي منى الرجل قولان وهذا أقوى النقلين عنه ووجه القول بنجاسة المني وهو
مذهب أبي حنيفة ومالك بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال يغسل الثوب من البول والمذي والمني وبما
روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها اغسلي برطبا واغسلي برطبا واذا انصرفت فاطهر
المذهب جلناهما على الاستحباب جعلا بين الأخبار والمذهب الاول وهو طهارة المني من الرجل والمرأة نعم
قال الأئمة ان قلنا ان رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منها بملقاتها او مجاورتها وليس ذلك لنجاسة المني في
أصله بل هو كالبول الرجل ولم يغسل ذكره فان منيه نجس بملقاة المحل النجس وأما منى غير الآدمي
فينظر ان كان ذلك الغير نجسا فهو نجس وان كان طاهرا ففيه ثلاثة أوجه أظهرها انه نجس لانه
مستحيل في الباطن كالدم وانما حكمنا بطهارته من الآدمي تكريما له والثاني انه طاهر لانه أصل حيوان
طاهر فاشبهه منى الآدمي والثالث انه طاهر من الماء كقول نجس من غيره كاللبن اه قال النووي في الروضة
الاصح عند المحققين والاكثر بن الوجه الثاني والله أعلم * (تنبيه) قال الشمني في شرح النقاية المني
نجس عندنا وعند مالك سواء كان منى الرجل أو منى المرأة لكن عندنا يجب غسله وفرطه يابس وهو رواية
عن أحمد وعن الشافعي وهو المشهور من قول أحمد انه طاهر لانه أصل أولياء الله تعالى ولما روى
الدارقطني والطبراني عن ابن عباس سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المني يصيب الثوب فقال انما هو
بمنزلة الخس أو البزاق وانما يكفيلك أن تمسحه بخرقة أو بأذخرة ولنا ما روى مسلم عن عبد الله بن شهاب
الخرولاني قال كنت نازلا على عائشة فاحتلت في ثوبي فغمستهما فرائتي جارية لعائشة فأخبرتني فبعثت
الى عائشة فقالت ما حلك على ما صنعت بشوبيك قلت رأيت ما يرى النائم ثم قالت هل رأيت بشوبك شيئا
قلت لا قالت لو رأيت شيئا غسلته لقد رأيتني واني لاحك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يابس
بظفري وروى الدارقطني والبخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم اذا كان يابسا واغسله اذا كان رطبا وروى ابن أبي شيبة أن رجلا سأل عمر رضي الله عنه
فقال اني احتلت على طنفسة فقال ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فاحككه وان خفي عليك فارشسه
وأجيب عن قولهم انه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك فينبغي أن لا يكون طاهرا وبانه
لا استبعاد في تكون الطاهر من النجس كاللبن من الدم * (تكميل) اذا فرك المني حكم بالطهارة عند أبي
يوسف ومحمد وبقلة النجاسة عن أبي حنيفة في أظهر الروايتين فلأصابه ماء نجسا عند أبي حنيفة خلافا
لهمما وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجس ثم قال المصنف (والبيض) وهو معطوف على قوله كالمني أي
طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر الماء كقول كاهو نص الوجهين قال
الرافعي طاهره أن تكون الطهارة في البيض مخصوصة ببيض الماء كقول وفاقا وليس كذلك بل في بيض

الاما هو مادة الحيوان
كالمني والبيض

غير الماء كحول وجهان كافي معنى غير الماء كحول والمراد تشبيهه معنى الماء كحول ببيض الماء كحول لا نباتات
الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان الماء كحول لا تخصيص الطهارة به ولا خلاف في
طهارة ببيض الماء كحول وزاد المصنف في الوجيز في المستثنيات اللبن من الآدمي وكل حيوان ماء كحول
والانفحة مع استحالتها في الباطن قبل بطهارتها الحاجة الجنية البها قال الرافعي اللبن من جلة المستحيلات
في الباطن الا ان الله تعالى من علمنا باللبان الحيوانات الماء كولة وجعل ذلك رفقا عظيما بالعباد وأما
غير الماء كحول فان كان نجسا فلا تخفى نجاسته منه وان كان طاهرا فهو ماء آدمي أو غيره أما الآدمي فلبنه
طاهر اذ لا يليق بكرامته أن يكون نشؤه على الشئ النجس وحكى وجه آخر انه نجس كسائر المايث وكل
لحمه وان ربي الصبي به للضرورة وأما غير الآدمي فالذهب نجاسة لبنه على قياس المستحيلات وانما
خالقنا في الماء كحول تبع اللحم وفي الآدمي لسكرامته وعن أبي سعيد الاصطخري انه طاهر كالسور والعرق
فاذا عرفت ذلك فالعتبر عنده في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه ماء كولا وما يستثنى من المستحيلات
الانفحة فأصح الوجهين طهارتها لا طباق الناس على أكل الجبن من غير انكار والثاني انها نجاسة على
قياس الاستحالة فان الانفحة لبن مستحيل في جوف السخلة وانما يجري الوجهان بشرطين أحدهما أن
يؤخذ من السخلة المذبوحة فان ماتت فهي نجسة بخلاف والثاني أن لا يطعم الا اللبن والانهى نجسة
بلا خلاف ثم قال ويجري الوجهان في زوال القرانة أصل الدود كالبيض أصل الطير وأما دود القر فلا خلاف
في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جلة النجاسات وان قيل انه دم وفي فأرته وجهان أحدهما
النجاسة لانها جزء انفصل من حي وأظهرهما الطهارة لانها تنفصل بالطبيع فهو كالجنين وموضع
الخلاف ما اذا انفصلت في حياة الظبية أما اذا انفصلت منها بعد موتها فهي نجسة كالجنين واللبن وحكى
وجه آخر انها طاهرة كالبيض المتصلب ثم قال المصنف (والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات)
أما القيح فهو الابيض الخاثر الذي لا يتخالطه دم وقد صرح النووي في الروضة بنجاسته وأما الدم والروث
والبول فقد تقدم الكلام عليها قريبا (ولا يعنى عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها) وعند أي حنفية
النجاسة نوعان غليظة وخفيفة والخفيفة لا تمنع مالم تغش والغليظة اذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز
الصلاة واختلفوا في مقدار الدرهم هل يعتبر وزنا أو بسطا الصحيح ان في المتجسدة كالعدرة والروث ولحم
الميتة يعتبر قدر الدرهم وزنا وفي غير المتجسدة كالبول والخر والدم يعتبر بسطا واختلفوا أيضا في قدر
الدرهم الذي يقدر به قال شمس الأئمة السرخسي يعتبر فيه أكبر درهم البلدان كان في البلد دراهم
مختلفة وفي الهداية وقدرنا القليل بقدر الدرهم قال الاكل في شرحه يعنى ذلك لا يمنع فاذا زاد عليه منع
وهو قول الشعبي أخذنا به لانه أوسع وكان النخعي يقول اذا بلغت مقدار الدرهم منعت والمراد بقدر
الدرهم هو موضع خروج الحدث قال النخعي استنجوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم
و يروى عن محمد اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض
السكف و يروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المتقال وهو ما بلغ وزنه مثقالا وهو الذي ذكره في
كتاب الصلاة فقال الفقيه أبو جعفر الهندواني يوفق بين ألفاظ محمد فنقول أن الاولى يعنى رواية المساحة
في الرقيق منها والثانية يعنى رواية الوزن في السكف والله أعلم (الاعن خمسة) أشياء قد استثنت مما
تقدم (الاول أثر النجس) أي الخمر (بعد الاستجمار بالاحجار) والاستجمار لغة طلب الجرة وهي كونه
من الحصى فقوله بالاحجار اما للبيان بالنظر الى معناه اللغوي أو قيد مخرج بالنظر الى العرف الشرعي (يعنى
عنه مالم بعد) أي يجاوز (المخرج) أي حلقة الدبر وهو المعبر عنه عند أي حنفية وأصحابه قدر الدرهم
كما تقدم في قول النخعي وانما قال أثر النجس إشارة الى القليل منه فانه يعنى عنه ومنع المخرج لان ما عمت
بليته هانت قضيته وهذا متفق عليه غير ان أصحابنا قد رواه هذا القليل بأقل من الدرهم ويكون غسله

والقيح والدم والروث
والبول نجس من الحيوانات
كلها ولا يعنى عن شئ من
هذه النجاسات قليلها وكثيرها
الا عن خمسة الاول أثر
النجس بعد الاستجمار
بالاحجار يعنى عنه مالم بعد
المخرج

حينئذ سنة لا وجبا وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار وهو الاحوط (والثاني طين الشوارع) جمع شاردة وهي الطريق الواضحة المسلوكة (وغبار الروث) مما تنثره الارجل (في الطرق) فانه كذلك يعني عنه (مع تيقن النجاسة) في كل من الطين والغبار (بقدر ما يتعذر) أي يعسر (الاحتراز) أي المنع (عنه) لعموم البلوى ثم بينه بقوله (وهو الذي لا ينسب المتلطيخ به الى تفريط) أي تقصير (أو سقطة) من المرواة والعدالة (الثالث ماعلى أسفل الخف) الذي يلبس من ادم وجمعه خفاف (من) الاذي أي (النجاسة) التي (لا تخلو الطرق) المسلوكة (عنها) فالمراد بالخف هنا هو الذي يلبس بدل النعلين وهكذا كان الساف الصالح يفعلون وهو المشاهد الآن في بلاد ما وراء النهر واما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية فانهم يلبسون عليه سروجة فلا يتلطيخ بشئ مما ذكر لانها تقي عنه ذلك قال (في معنى عنه بعد ذلك) بياس التراب الطاهر (للحاجة) والضرورة وقال الشافعي في شرح النقاية ويطهر الخف عن نجس ذي جرم بذلك بالارض سواء كان جرمه منه كالدم والعذرة أو من غيره كالبول المنتصق به تراب وأيضا سواء جف ذو الجرم أو لم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الأكثر وفي النهاية وعليه الفتوى وقال أبو حنيفة يشترط جفاف ذي الجرم في طهارة الخف وقال محمد وزفر لا يطرأ الخف في الرطب ولا في اليابس الا بالغسل كالنجاسة التي لا جرم لها لان هذا عين نجس باصا به النجاسة فلا يطرأ الا بالغسل كالثوب والبدن وروى ان محمدا رجع عن هذا القول حين رأى كثرة السرقين في طرق الري ولا يبي حنيفة وأبي يوسف ماروي أبو داود وابن حبان والحاكم وقال علي شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه اذا وطئ أحدكم الاذي بخنفيه فطهره التراب لكن أبو حنيفة يقول ان الرطب لا يزول بذلك فيشترط الجفاف وعن غيره ذي جرم بالغسل فقط لان أجزاء النجاسة تتشرب في الخف فلا تخرج منه الا بالعصر بخلاف ذي الجرم فانه يجذب ما في الخف من الاجزاء النجسة بجرمه اذا جف (الرابع دم البراغيث) جمع برغوث هو هذا الحيوان الطاهر المعروف (ماقل) منه أو كثر) فانه كذلك يعني عنه (الا اذا جاوز حد العادة) بأن يستكثره الناظر (سواء كان في ثوبك) الملبوس (أو في ثوب غيرك فلبسته) وبجائزة حد العادة هو المعبر عندنا بقولهم ما لم يفحش واختلفوا في تقدير الفاحش فقال أبو حنيفة ومحمد اذا بلغ ربع الثوب وقال أبو يوسف شبر في شبر وفي رواية ذراع في ذراع وقد قيل مقدار القدمين واختلفوا في قول أبي حنيفة في ربع الثوب قال بعضهم ربع عضو من الشيايب ان كان ذيلًا فربع الذيل وان كان كفًا فربع الكف والصحيح انه ربع جميع الثوب الذي عليه واختلف في الثوب فمنهم من قال ربع جميع الثوب الذي يصل في فيه ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كازار ونحوه (الخامس دم البثران) جمع بثرة محركة وقد بثر الجلد من باب تعب والبثرة والبثران كالقصة والقصات ويقال أيضا بثر مثال قتل وقرب فهي ثلاث لغات وهي الخراجات الصغيرة (وما ينفصل منها من قيح وصديد) أي جميع ما ينفصل من البثران سواء كان دما أو قيحا أو صديدا فانه معفوع عنه وتقدم معنى القيح وأما الصديد فهو الدم المختلط (ودلك) عبد الله (بن عمر رضي الله عنهما) بثرة) كانت (على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله) فدل ذلك على انه مما يعفى عنه (وفي معناه ما يترشح من لطحات) جمع اطحة بفتح فسكون أي ما يسيل ويتلجج من تلوينات (الدما مبل) جمع دمل كسكر معروف والاصل الدما مبل بلاياء (التي تدوم غالبا) أي لا تفارق من مواضع من الجسد فان هذا مما يعفى عنه (وكذا أثر الفصد) وفي معناه الحجامه (الاما يقع نادرا من خراج) كغراب ما يخرج في الجسد من البثر (أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة) ويكون حكمه حكمه (ولا يكون في معنى البثران التي لا تخلو الانسان عنها في أحواله) السائرة وتندرج هذه الامور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير ولها أسباب ستة أحدها العسر وعموم البلوى ويلحق بدم البراغيث دم البق

* والثاني طين الشوارع
وغبار الروث في الطريق
يعني عنه مع تيقن النجاسة
بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه
وهو الذي لا ينسب المتلطيخ
به الى تفريط أو سقطة
* الثالث ماعلى أسفل
الخف من نجاسة لا يخلو
الطريق عنها في معنى عنه
بعد ذلك للحاجة * الرابع
دم البراغيث ما قل منه
أو كثر الا اذا جاوز حد
العادة سواء كان في ثوبك
أو في ثوب غيرك فلبسته
* الخامس دم البثران وما
ينفصل منها من قيح وصديد
ودلك ابن عمر رضي الله
عنه بثرة على وجهه فخرج
منها الدم وصلى ولم يغسل
وفي معناه ما يترشح من لطحات
الدما مبل التي تدوم غالبا
وكذلك أثر الفصد
ما يقع نادرا من خراج أو
غيره فيلحق بدم الاستحاضة
ولا يكون في معنى البثران
التي لا تخلو الانسان عنها في
أحواله

والقمل وان كثروا بول ترشش على الثوب كرؤس الابرواثر نجاسة عسر زواله ووريق النائم مطلقا على
المفتي به عندنا وقال النووي في الروضة الماء الذي يسيل من النائم قال المتولي ان كان متغيرا فنجس والا
فطاهر وقال غيره ان كان من اللهوات فطاهر أو من المعدة فنجس ويعرف كونه من اللهوات بان ينقطع
اذا طال فومه واذا شك فالاصل عدم النجاسة والاحتياط غسله واذا حكم بنجس وعبت بلوى شخص به
لكبره منه فالظاهر انه يلتحق بدم البراغيث وسلس البول ونظائره اه قلت ومن المعفو عنه ريق أفواه
الصبيان وغبار السرجين وقليل دخان النجس ومقعد الحيوان وما أصاب السمراويل المبتلة والمقعدة
من النساء على المفتي به وفي فتاوى قاضخان وماء الطابق استحسانا وكذا الاسطبل اذا كان حارا وعلى
كونه طابق أو بيت بالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمامات اذا أهرى في فم النجاسات
فيعرق حيطانها وكوثها وتقاطر وما رش به السوق اذا ابتل به قدماء ومواطي السكالك والطين المسرقن
وردغة الطريق في أشياء أو ردها ابن نجيم في الاشياء والنظائر وتقدم ذكر بعضها (ومساحة الشرع
في هذه النجاسات الخمسة) وما يلتحق بها (تعرف ان أمر الطهارات) انما هو (على التساهل) وعلى هذا
عرف دأب السلف (وان ما أبداع فيها) من التدقيقات الخرجة (وسوسة لأصل لها) في الشرع
فليجنب منها وانما فرغ من ذكر المزال شرع في بيان المزال به فقال (الطرف الثاني في المزال به) ما هو
ثم بينه بقوله (وهو اما جامد واما مائع) وفي بعض النسخ أو مائع وكل ذائب مائع وقد ماع يجمع اذا سال
على وجه الارض منبسطة في هيئته (اما الجامد فحجر الاستنجاء) أي الحجر الذي يزال به أثر النجس من
المقعدة (وهو مطهر تطهير تخفيف) أي لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها بيده سواء فيه الغائط والبول
وهو يشير الى أن الحجر ليس بمنزلة النجاسة حقيقة حتى لو نزل المستنجي به في ماء قليل نجسه كافي الاشياء
والنظائر ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير ثم ذكر المصنف حجر الاستنجاء شروطا أربعة فقال
(بشرط أن يكون) ذلك الحجر الذي يستنجي به (صلبا) أي شديدا لانه لو كان رخوالم ينق المحل هذا
هو الاول والثاني أن يكون (طاهرا) لانه لو كان نجسا يزيد المحل نجسا والثالث أن يكون (منشفا)
لانه لو كان رطبا يبلط المحل ويزيده تلويثا والرابع أن يكون (غير محترم) ونقل ابن الحاج في المدخل
عن بعض المشايخ حدا جامعاً لحجر الاستنجاء فقال يجوز الاستجمار بكل جامد طاهر منق قلاع لا أثر غير
مؤذ ليس بذى حرمة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اه وقد خرج من قوله غير مؤذ
الزجاج وبقوله ولا سرف خرج منه ما اذا استنجى بشوب حرير أو رفيع من غيره ويقرب منه الاستنجاء
بالنفدين والزبرجد والياقوت فان فيه اضاءة المال ومن قوله ولا يتعلق به حق الغير خرج الروث
والعظم فانهما من زاد الجن وعبرة المنهاج ويجب الاستنجاء بماء أو حجر وجعهما أفضل وفي معنى الحجر
كل جامد طاهر قالع غير محترم قال الخطيب الشربيني في شرحه تكسب وخفف لحصول الغرض به
كالجرفج بالجامد المائع غير الماء الطهور كماء الورد والخيل وبالطاهر النجس كالبعبر والمتنجس
كالماء القليل الذي وقعت فيه نجاسة وبالقالع نحو الزجاج والقصب الاملس والمنشأ كتراب ومدبر
وفحم وخفف بخلاف التراب والفحم الصلبيين والنهي عن الاستنجاء بالفحم ضعيف قاله في المجموع وان
صح جل على الرخو وشمل اطلاقه حجر الذهب والفضة اذ كان كل منهما قالعا وهو الاصح وبغير محترم
المحترم كجزء حيوان متصل به كيده ورجله وكطعوم آدمي كالجزء أو جنى وأما مطعوم البهائم كالخشيش
فيجوز وانما جاز بالماء مع انه مطعوم لانه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره أما جزء الحيوان المنفصل
عنه كشمعه فيجوز الاستنجاء به قال الاسنوي والقياس المنع في جزء الآدمي وأما الثمار والفواكه فها
كان يؤكل منها رطبا كالبطاني لا ويجوز يابس اذا كان مريلا وما كان يؤكل رطبا ويابس فان كان
مأكول الطاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابسه وان كان يؤكل طاهره دون باطنه

ومساحة الشرع في هذه
النجاسات الخمس تعرف ان
أمر الطهارة على التساهل
وما يتدع فيها وسوسة
لأصل لها

* (الطرف الثاني

في المزال به) *

وهو اما جامد واما مائع أما
الجامد فحجر الاستنجاء
وهو مطهر تطهير تخفيف
بشرط أن يكون صلبا
طاهرا منشفا غير محترم

كالخوخ والشمس وكل ذي نوى لا يجوز بظاهره ويجوز بنواه المنفصل عنه وإن كان مأكوله في جوفه كالرمان جاز الاستنجاء به ثم قال ومن المحترم ما كتب عليه اسم معظم أو علم كحديث وفقه قال في المهمات ولا بد من تقييد العلم بالمحترم وأما غير المحترم كالفلسفة ومنطق فإنه يجوز الاستنجاء به والحق بما فيه علم محترم جلده المتصل به دون المنفصل عنه بخلاف جلد المصحف اهـ (وأما المائعات فلا تزال النجاسة بشئ منها إلا الماء) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبه قال مالك وأحمد في رواية عنه ومحمد بن الحسن وزفر وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية أخرى عنه يجوز إزالة النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر مزيل للعين وانما قيدوا كونه مزيلًا احترازًا عن نحو الدهن واللبن والعصير مما ليس بمزيل قال الشافعي ومن معه لأن المائع يتنجس بأول الملافة والنجس لا يفيد الطهارة لكن تركه - هذا القياس في الماء بالإجماع ولا يبي حنيفة ما روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما كان لأحدنا إلا ثوب واحد تحيض فيه فإذا أصابه شئ من دم قالت بريتها فصعته بظفرها وبرى فقصعته المصع الأذهاب والقصع ذلك ولأن الماء مطهر لكونه مائعًا مزيلًا للنجاسة عن المحل فكل ما يكون كذلك فهو مطهر كالماء وذكر الترمذي أن الدم إذا غسل ببول ما يؤكل لجه نزول نجاسة الدم وتبقى نجاسة لبول ثم قال المصنف (ولا كل ماء) تزال به النجاسة (بل الطاهر الذي لم يتفاحش بغيره لمخالطة ما يستغنى عنه) وفي نسخة ما استغنى عنه وفي معنى المخالطة المجاورة وفي شرح البيهقي الأولى العراقي المجاور ما يمكن فصله كالعود والدهن ونحوهما وهو لا يضر والمخالط إن كان يسير لم يضر أو كثير فإن لم يستغن عنه كالتراب الذي يثور ويقع في الماء والنورة والزرنيخ في مقمره وممره لم يضر ولا يضر لزوال اسم الماء (ويخرج الماء عن) وصف الطهارة سواء كان قليلاً أو كثيراً (بأن يتغير بملاقاة النجاسة) أو مجاورتها أحمد أو صافيه الثلاثة (طعمه أولونه أو ريحه) قال الرافعي الماء قسمان راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف في كفاية قبول النجاسة وزوالها ولا بد من التمييز بينهما أما الراكد فينقسم إلى قليل وكثير أما القليل فينجس بملاقاة النجاسة تغيره أولاً وأما الكثير فينجس إذا تغير بالنجاسة لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شئ إلا ما غير طعمه أو ريحه وهو نص على الطعم والريح وقاس الشافعي اللون عليهما وإن لم يتغيرا اهـ قال الخافض هذا الكلام تبع فيه صاحب المذهب وكذا قاله الروياني في البحر وكأثرهما لم يقف على الرواية التي فيها ذكر اللون وهي ما رواه البيهقي من حديث أبي أمامة بلفظ أن الماء طاهر إلا أن يتغير ريحه أو طعمه أولونه بنجاسة تحدث فيه أوردته من طريق عطية بن إبيعة عن أبيه عن ثور عن راشد بن سعد عن أبي أمامة ورواه الطحاوي والدارقطني من طريق راشد بن سعد مرسل بلفظ الماء لا ينجسه شئ إلا ما غلب على ريحه أو طعمه زاد الطحاوي أولونه وصحح أبو حاتم إرساله قال الدارقطني ولا يثبت هذا الحديث وقال الشافعي ما قبلت من أنه إذا تغير طعم الماء وريحه ولونه كان نجساً بروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة ولا أعلم بينهم خلافاً وقال النووي اتفق المحدثون على تضعيفه وقال ابن المنذر أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة تغيرت له طعماً أو لوناً أو ريحاً هو نجس (فإن لم يتغير) أحد أو صافيه (وكان قريباً من مائتين وخمسين مناً وهو خمسمائة رطل بالرطل العراقي) وفي نسخة رطل العراق وهو المعبر عنه بالبغدادى لأنها دار مملكة العراق (لم ينجس) وهذا هو الكثير قال الرافعي وهو المذهب لأن القربة الواحدة لا تزيد على مائة رطل في الغالب ويحتج هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى (لقوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وإن كان دونه) ونه الطهارة النجاسة (صار نجساً عند الشافعي رضي الله عنه) وكذا عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى روايتيه وعند مالك وأحمد في الرواية الأخرى أنه ما لم يتغير فهو طاهر كذا قاله ابن هبيرة قال الرافعي وفي بعض الروايات تقييدهما بقليل هجر ثم روى الشافعي

وأما المائعات فلا تزال النجاسات بشئ منها إلا الماء ولا كل ماء بل الطاهر الذي لم يتفاحش بغيره بمخالطة ما يستغنى عنه ويخرج الماء عن الطهارة بأن يتغير بملاقاة النجاسة طعمه أولونه أو ريحه فإن لم يتغير وكان قريباً من مائتين وخمسين مناً وهو خمسمائة رطل بالرطل العراقي لم ينجس لقوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وإن كان دونه صار نجساً عند الشافعي رضي الله عنه

عن ابن جريج انه قال رأيت قلال هجر والقلة منها تسع قربتين أو قربتين وشياً فاحتاط الشافعي بحسب
الشيء نصفاً لأنه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب الاشياء هذا إعادة أهل اللسان فإذا جلة
القلتين خمس قرب واختلفوا في تعدد ذلك بالوجه على ثلاثة أوجه أحدها ذهب أبو عبد الله الزبيري
إلى أن القلتين ثلاثمائة من لأن القلة ما يقله بعير ولا يقل الواحد من بعيران العرب غالباً أكثر من وسق
والوسق ستون صاعاً وذلك مائة وستون مناً والقلتان ثلثمائة وعشرون نخط منها عشرون للظروف
والحبال تبقى ثلاثمائة وهذا اختيار القفال والاشبهه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي والثاني أن
القلتين ألف رطل لأن القربة قد تسع مائتي رطل فلا احتياط الاخذ بالاكثر ويحكي هذا عن ابن زيد ثم
ذكر القول الثالث وهو الذي أورده المصنف هنا ثم ان هذا السياق دال على أن المصنف يميل إلى قول
القفال والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث وكأنه رجح اليه أن يكون انه كان يقول بقول
القفال صرح به في الوسيط حيث قال فان قيل ما أحد القلتين قلنا قيل ثلثمائة من وقيل خمسمائة رطل
والأفضل ما ارتضاه القفال وصاحب الكافي انهما ثلاثمائة من لانها مأخوذة من استقلال البعير وبعيران
العرب ضعايف لا تتحمل أكثر من مائة وستين مناً فخط عشرة أمناء للراوية والخبال اه وفي الروضة
للزوي والقلتان خمس قرب وفي وزنهم بالارطال أوجه الصحيح المنصوص خمسمائة رطل بالبغدادى
والثاني ستمائة قاله الزبيري واختاره القفال والزبيري والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اه وفي
شرح المنهاج للشمري بنى وهو يعني الرطل البغدادى مائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع
درهم في الأصح وفي كتاب الاقناع للحمجوى من الخبالة مانصه والماء الكثير قلتان فصاعداً واليسير
دونهما وهما خمسمائة رطل عراقى تقر يساً أو أربع مائة وستة وأربعون رطلاً وثلاثة أسباع رطل
مصرى وما وافقه من البلدان ومائة وسبعة أرباط وسبع رطل دمشق وما وافقه وتسعة وعشرون رطلاً
وسبع رطل حلبى وما وافقه وعشرون رطلاً وسبع رطل ونصف سبع رطل قدسى وما وافقه واحد وسبعون
رطلاً وثلاثة أسباع رطل بعلبى وما وافقه والرطل العراقى مائة درهم وثمانية وعشرون درهما وأربعة
أسباع درهم وهو سبع القدسى وثمن سبعة وسبع الحلبي وربيع سبعة وسبع الدمشقى ونصف سبعة
وسنة أسباع المصرى وربع سبعة وسبع البعلبى وهو بالثاقيل تسعون مثقالاً ومجموع القلتين بالدرهم
أربعة وستون ألفاً ومائتان وخمسة وعشرون درهما وخمسة أسباع درهم فإذا أردت معرفة القلتين بأى
رطل أردت فاعرف عدد دراهمه ثم اطرحه من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لا يبقى منها شيء واحتفظ
الارطال المطروحة فما كان فهو مقدار القلتين بالرطل الذى طرحته وان بقي أقل من رطل فانسبه
منه ثم أجمعه إلى المحفوظ اه ووجدت بخط بعض المقيدين فى حاشية الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم
 وخمسة أسباع درهم وأوقية مصر اثنا عشر درهما وكذا مكة والمدينة الآسن وأوقية القدس وحص
 ستة وستون درهما وثلاث دراهم وأوقية دمشق خمسون درهما وأوقية حلب وبيروت ستون درهما
 وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهما اه ووجدت بأزاء ما تقدم من كلام الاقناع مانصه قاعدة تعرف
 منها الأوزان العراقية بالرطل المصرى والدمشقى والقدسى والحلبى والبعلبى فان زدت على الوزن العراقى
 مثله خمس مرات ومثل ربعه ثم أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصرى وان زدت قدر نصفه ثم أخذت
 سبع المجتمع فهو الدمشقى وان زدت مثل ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي وان زدت مثل ثمنه
 ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسى وان أخذت سبع البعلبى من غير زيادة فهو العراقى اه قال الرافعى
 ثم ذلك معتبر بالتحديد أو بالتقريب فيه وجهان أحدهما وهو الذى ذكره فى الكتاب يعنى الوجهان معتبر
 بالتقريب لأن ابن جريج رد القلة إلى القرب تقريباً والشافعى جل الشئ على النصف احتياطاً وتقرىماً
 والقلال فى الأصل تكون متفاوتة أيضاً كما نعهده اليوم فى الحباب والكيزان والثاني انه معتبر بالتحديد

كنصاب السرقة ونحو ذلك فان قلنا به ذالم نساح بنقصان شئ وان قلنا بالاول فلنساح بالقدر الذي لا يبين بنقصانه تفاوت في التغيير بالمقدّر المغسّر من الاشياء المتغيرة اه ومثله في الروضة وفي المنهاج وقال الخطيب الشربيني الزلتمان بالمساحة في المربع ذراع ور بع طولا وعرضا وعمقا وفي المدور ذراعان طولا وذراع عرضا قاله الجلي والمراد فيه بالطول العمق وبالعرض ما بين حافتي البئر من سائر الجوانب وبالذراع في المربع ذراع الاتحى وهو شبران تقريبا وأما في المدور فالمراد في الطول ذراع النجار الذي هو بذراع الاتحى ذراع ور بع تقريبا ووجهه ان يبسط كل من العرض والطول ويحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبع أرباعا لوجود مخرجها في قدر القلّتين في المربع فيجعل كل واحد أرباعا فيصير العرض أربعة والطول عشرة والمحيط اثني عشر وأربعة أسباع ثم تضرب نصف العرض وهو اثنان في نصف المحيط وهو ستة وسبعان تبلغ اثني عشر وأربعة أسباع وهو بسط المسطح فتضرب بسط المسطح في بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار مسح القلّتين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعا مع زيادة خمسة أسباع ربع وبعها التقريب اه وفي الاقناع للمجاولي من الحنابلة مساحة القلّتين مربعة ذراع ور بع طولا وذراع ور بع عرضا وذراع ور بع عمقا ومدور ذراع طولا وذراعان ونصف عمقا والمراد ذراع اليد اه وهو موافق لما نقله الشربيني عن الجلي في مساحة الترسيع وفي مساحة التدوير نوع مخالفة يظهر بالتأمل وكون ما تقدم من العدد تقريبا لا تحديدا هو مختار سائر المتأخرين وأشار لذلك ابن الوردي في جملة الحاوي حيث قال

وانما تجبس ذي اتصال * بكسرية قارب في الارطال

خمس منين تفسير قلّتين * فليبلغ نقص الرطل والرطلين

قال الولي العراقي والمراد بالقلّتين خمسمائة رطل عند الشافعي وهو تقريبا لا تحديدا كما أشار الى ذلك بقوله قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين كما صححه النووي وتبعه في النظم وهو من زيادته على الحاوي اه ولذا قال في المنهاج تقريبا على الاصح ودل ذلك على أن التحديد صحيح وقد ذكر الشربيني المقدرات أربعة أقسام تقريبا بلا خلاف وتحديدا بلا خلاف وتحديدا على الاصح وتقريب على الاصح وذكر لكل منها أمثلة راجع شرحه على المنهاج * (مهمات) * الاول في تخريج هذا الحديث قال الشيخ سراج الدين بن الملقن في خلاصة البدر المنير رواه الشافعي وأحمد والاربعة والدارقطني والبيهقي من رواية ابن عمر وصححه الأئمة كابن خزيمة وابن حبان وابن منده والطحاوي والحاكم وزاد انه على شرط البخاري ومسلم والبيهقي والخطابي وفي رواية لابي داود وغيره اذا بلغ الماء قلّتين لم يجس قال يحيى بن معين اسنادها جيد والحاكم صحيح والبيهقي موصول والمزكي لا غبار عليه اه ونص الشافعي في الام أخبرنا مسلم عن ابن جريج باسناد لا يحضر في ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلّتين لم يجس نجسا وقال في الحديث بقلال هجر ثم نقل كلام ابن جريج الذي أسبقناه آنفا بنقل الرافعي قال الحافظ وهذا الذي قاله الشافعي رحمه الله تعالى باسناد لا يحضر في ذكره قد رواه الحاكم أبو أحمد والبيهقي وغيرهما من طريق أبي قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال أخبرني محمد أن يحيى بن عقيل أخبره أن يحيى بن يعمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلّتين لم يجس نجسا ولا بأسا قال فقلت ليحيى بن عقيل أي قلّال قال قلّال هجر قال محمد رأيت قلّال هجر فاطن كل قلّة تأخذ قرتين وقال الدارقطني حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا أبو جيمد المصيصي ثنا حجاج عن ابن جريج مثله قال الحاكم أبو أحمد محمد بن شيخ ابن جريج هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبي كثير أيضا قال الحافظ وكيفما ما كان هو مجهول الحال الثانية مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقبل عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وثارة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمرو وثارة عن

عبد الله بن عبد الله بن عمر قات ولاجل هذا الاضطراب لم يخرج الشيخان الثالث قال الازهرى القلال
مختلفة في قري العرب وقلال هجر أ كبرها وقال الخطابي قلال هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار
والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى احدي معلوماتها وهي الاواني تبقى مترددة بين الكبار والصغار
والدليل على انها من الكبار جعل الشارع الحسد مقدرا بعدد فدل على انه أشار الى أكبرها لانه
لا فائدة في تقديره بقلتين صغرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة والله أعلم الرابعة معنى قوله
لم يحمل الحديث أى لم ينحس بوقوع النجاسة فيه والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه ولو كان
المعنى انه يضعف عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى فان ما دونهما أولى بذلك وقيل معناه لا يقبل حكم
النجاسة كفى قوله تعالى مثل الذين حلوا التوزاة ثم لم يحملوها أى لم يقبلوا حكمها الخامسة قال ابن عبد
البر في التمهيد ما ذهب اليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة
الاثول لانه حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبطلها في أثري ثابت
ولا إجماع وقال في الاستذكار هو حديث معلول وقال الحافظ وفي ثبوت كون القلتين تزيد على قريتين
طعن فيه ابن المنذر من الشافعية واسمعي القاضى من المالكية بما حصله بأنه أمر مبنى على ظن بعض
الرواة والظن ليس بواجب قبوله ولا سيما من مثل محمد بن يحيى المجهول ولهذا لم يتفق السلف وفقهاء الامصار
على الأخذ بذلك التحديد فقال بعضهم القلة تقع على الكوز والجرة كبرت أو صغرت وقيل غير ذلك وقال
الطحاوى انما لم نقل به لان مقدار القلتين لم يثبت وقال ابن دقيق العيد هذا الحديث قد صححه بعضهم
وهو صحيح على طريقة الفقهاء لانه وان كان مضطرب الاسناد مختلفا في بعض ألفاظه فانه يجاب عنها بجواب
صحيح فانه يمكن الجمع بين الروايات ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا بطريق استقلالى يجب الرجوع اليه
شرعا تعيين مقدار القلتين وأما قول صاحب الهداية من علمائنا ومارواه الشافعي ضعفه أبو داود يريد
حديث القلتين فأجاب الحافظ بأننا لم نجد هذا عن أبي داود بل أخرجه هذا الحديث وسكت عليه في جميع
الطرق منه ولم يقع منه فيه طعن في سؤالات الأجرى ولا غير هابل أردفه في السنن بكلام يدل على تصحيحه
له ومخالفته مذهب من يخالفه وقال الزيلعي في شرح الكنتز ليس في الحديث نجاسة لانه ضعفه جماعة من
المحدثين حتى قال البيهقي انه غير قوي وقد تركه الغزالي والرويانى مع شدة اتباعهما للشافعي لضعفه فلا
يعارض ما روياه يعنى حديث النهى عن البول في الماء الراكد وحديث المستيقظ ولان القلة مجهولة
لتفاوتها فلا يمكن ضبطها فلا يتبعها الله تعالى بمجهول وتقديره بما قدره الشافعي لا يهتدى اليه الراى فلا
يجوز اثباته إلا بالنقل ولان القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الجلب على أحدها إلا بدليل هذا مجموع
ما رأيت من الاعتراض على هذا الحديث وقد أجاب الحافظ عن الاضطراب فى سندته بأنه ليس بقادح
وانه على تقدير أن يكون الجميع محطوطا انتقال من ثقة الى ثقة وعند التحقيق الصواب انه عند الوليد بن
كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر المكبر وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن
عبد الله بن عبد الله بن عمر المصغرومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم وقول ابن دقيق العيد لانه لم يثبت
عندنا الخ كأنه يشير الى ما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر اذ بلغ الماء قلتين من قلال هجر لم ينحس
شئ وفي اسناده المغيرة بن صقلاب وهو متروك لا يتابع على عامه حديثه وقول الزيلعي نقلا عن البيهقي ان
الحديث غير قوي وقد تركه الغزالي والرويانى أما قول البيهقي انه غير قوي فكأنه نظر الى الاضطراب الذى
وقع فى اسناده وقد تقدم انه ليس بقادح وأما ترك الغزالي إياه فكأنه يشير الى ما ذهب اليه فى هذا الكتاب
فانه نقض هذا القول بسبعة أوجه كما سيأتى ببيانها وأما فى كتيبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز
فانه تبسع فيها امامه فتأمل * السادسة قال الرافعي وعند أبي حنيفة وأصحابه لا اعتبار بالقلال وانما الكثرة
هو الذى اذا حرك جانب منه لم يتحرك الثانى هذر واية ولهم روايات سواها قلت اعتبر أصحابنا عشر فى عشر

وجعلوه في حكم الجاري أخذاً بالاحوط وقد اختلفوا فمنهم من يعتبر بالتحرريك ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحرريك وهو قول المتقدمين منهم حتى قال صاحب البديع والمحيط اتفقت الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحرريك وهو أن يرتفع ويخف من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر أصل الحركة لأن الماء لا يخلو عنه لأنه متحرك بطبيعته ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير فاما من قال بالمساحة فمنهم من اعتبر عشر في عشر وهو الذي اختاره النسفي ومشايخ بلخ وابن المبارك وجماعة من المتأخرين قال أبو الليث وعالمه الفتوى ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانين في ثمان قاله محمد بن سلمة ومنهم من اعتبر أن يكون اثني عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر وذراع المذكور فيه ذراع الكبراس وهي ذراع العامة ست قبضات أو بعة وعشرون أصبعاً وعند بعضهم يعتبر ذراع المساحة وهي سبع قبضات باصبع قائمة واختاره بعضهم ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء يتنجس من كل جانب إلى عشرة أذرع في قول من يرى تنجس موضع الوقوع وأما من اعتبر التحريك فمنهم من اعتبره بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد بن أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف أنه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد بن أبي حنيفة يعتبر أن لا يخلص الجزء المستعمل نفسه إلى الجانب الآخر لا بحركة الاستعمال لا بالاضطراب الذي يكون في الماء عادة وقيل ياق فيه قدر نجاسة من الصبغ فوضع لم يصل إليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر التكدّر وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه يعتبر رأي المبني فان غلب على ظنه أنه وصل إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء به والاجاز ذكره في الغاية قال وهو الاصح وهذا المذهب الظاهر عند أبي حنيفة التحري والتفويض إلى رأي المبني به من غير تحكم بالتقدير فاما لا تقدر فيه من جهة الشارع ثم المعتبر في العمق أن يكون بحال لا يتنجس بالاغتراف وهو اختيار أبي جعفر الهندواني والصحيح إذا أخذ الماء ووجه الأرض يكفي ولا تقدر فيه في ظاهر الرواية وقيل مقدار بذراع أو أكثر وقيل بمقدار شبر وقيل بزيادة على الدرهم السكبيير ثم قال المصنف (هذا) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (في الماء الراكد) أي الدائم الذي لا يجري كجاء القيد به هكذا في حديث أبي هريرة عند الستة وقال الزين العراقي في شرح تقريب الاسانيد هل هو على سبيل الابضاح والبيان أم له معنى آخر والأول جزم به ابن دقيق العيد وبه صدر البنووي كلامه وقيل قيد احترازي فراجع (وأما) الماء (الجاري) فسمي المصنف في الوجيز إلى الماء الانهار المعتدلة وإلى ماء الانهار العظيمة القسم الاول فالنجاسة الواقعة فيها مائة أو جامدة على الاول ينظر هل يتغير الماء أم لا فان غيرته فالقدر المتغير نجس وان لم يتغير فينظر ان كان عدم التغير للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد وان كان لقلة النجاسة لم ينجس وعلى الثاني ان كانت جامدة تجري بجري الماء فينظر أتجري مع الماء أم هي واقفة والماء يجري عليها وعلى الاول الحكم فيه انه (إذا تغير) أحد أوصافه الثلاثة (بالنجاسة الجارية المتغيرة نجسة دون ما فوقها) الذي لم يصل إلى النجاسة (وماتحتها) الذي لم يصل إليه النجاسة فهما طاهران (لان جريان الماء) الجاري (متفصلة) فان كل جرية منه طالبة لما أمامها هاربة عما خلفها بخلاف الراكد فان أجزاء مترادفة متعاضدة وأما على يمينها وشمالها وفي سمتها إلى العمق أو وجه الماء فيه طريقان أحدهما القطع بالطهارة والثاني التخيير على قول التباعد كلرا كد قال الرافي في الشرح الصغير وهو الاظهر ومنهم من أجرى خلاف التباعد فيما تحت النجاسة دون ما فوقها لان ماتحتها مستند من موضعها وفي كلام العراقيين ما يقتضي طرده في جميع الجوانب ثم قال المصنف (وكذا النجاسات الجارية اذا جرت بجري الماء فالنجس موقعها من الماء وكذا ما عن يمينها وشمالها اذا تقاصر عن قلتين) ثم قال (وان كان جزء الماء أقوى من جري النجاسة فسا فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وان تباعد وكثر) قال الرافي ما يجري من الماء على النجاسة

هذا في الماء الراكد وأما الماء الجاري اذا تغير بالنجاسة فالجارية المتغيرة نجسة دون ما فوقها واما تحتها لان جريان الماء متفاضلات وكذا النجاسة الجارية اذا جرت بجري الماء فالنجس موقعها من الماء وما عن يمينها وشمالها اذا تقاصر عن قلتين وان كان جري الماء أقوى من جري النجاسة فسا فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وان تباعد وكثر

وهو قليل نجس بلاقته ولا يجوز الاغتراف منها إذا كان بين النجاسة وموضع الاغتراف دون قلتي وان بلغ قلتي في الطول فوجهان أحدهما أنه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو إسحق وأحمد هما وبه قال ابن سريج أنه نجس وان امتد الجدول الى فراخ لماسبق ان أجزاء الماء الجاري متفصلة فلا يتقوى البعض منها بالبعض ولا تندفع النجاسة (الا إذا اجتمع في حوض) أو حفرة متراذلا قدر قلتي منه زاد النور في تحقيق المنهاج وفيه وجه أنه إذا تبعسد واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلتيان جاز استعماله والصحيح الأول ثم قال الرافعي وعليه قد يسأل فيقال ما هو ألف قلة وهو نجس من غير أن يتغير بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله في الانهار الصغيرة وأما النهر العظيم الذي يمكن التبعاد فيه عن جوانب النجاسة بقدر القلتي فلا يحتجب فيه الا حريم النجاسة وهو الذي تغير شكله بسبب النجاسة وهذا الحريم يحتجب في الماء الراكد أيضا قال الرافعي وفي وجوب اجتناب الحريم وجهان حكاهما المصنف في الوسيط وذ كر في البسيط أنه لا يحتجب في الماء الراكد وافرقت بينه وبين الماء الجاري على أحد الوجهين (تبيينه) حد الماء الجاري عند أصحابنا ما يذهب ببنية وقيل ما لا يتكرر استعماله وعن أبي يوسف ان كان لا يتغير وجه الأرض بالاغتراف بكفيه فهو جار وقيل ما بعده الناس جاريا وهو الأصح كما في البدائع والخفة واختلف أصحابنا في نجس موضع الوقوع فقيل لا وهو مروى عن أبي يوسف وبه أخذ مشايخ بخاري وقيل نعم وهو الأصح ذكره في المبسوط والبدائع ثم العبرة بحال الوقوع فان نقص بعده لا يتنجس وعلى العكس لا يظهر ثم قال المصنف (واذا اجتمع قلتيان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق) وذ كر في الوجيزين بالفاظ قلتيان نجستان جمع تعادتا طاهرتين فاذا فرقتا بقيتا على الطهارة قال الرافعي الماء القليل النجس إذا كثر حتى بلغ قلتيين هل يعود طهورا نظران كثر بغير الماء لا وان بالماء نظران كان مستعلا في عود الطهور به وجهان أحدهما أنه لا يعود لا تسلب قوة الاستعمال والتحاقه بسائر المسائعات والثاني أنه يعود وهو الاظهر لان الأصل فيه الطهورة ولو كثر الماء النجس بماء نجس ولا تغيب عادت الطهورة ثم التفرق بعد عود الطهور به لا يضر ولا فرق بين أن يكون التسكين بماء طاهر أو بماء نجس في عود الطهورة وإذا كثر بماء نجس عليه وبغمره ولكنه لم يبلغ قلتيين فلا يصح أنه باق على نجاسته والثاني طاهر غير طهور بشرط أن يكون الكثرة مطهرا وأن يكون أكثر من المورود عليه وان يورده على النجس وان لا تكون فيه نجاسة جامدة وقد نقله النووي في الروضة وزاد ان اختل أحد الشروط فنجس بالاخلاف ولا يشترط شيء من هذه الشروط الاربعة فيما إذا كثر فبلغ قلتيين ثم قال هذا الذي صحح هو الأصح عند الخراسانيين وهو الأصح والأصح عند العراقيين الثاني ثم قال الرافعي والمعتبر في المكثرة الضم والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعدين صافيا والآخر كدرا وانما يزال النجاسة من غير توقف على الاختلاط المانع من التمييز زاد النووي في الكتاب المذكور فقال ومتى حكمنا بالطهارة في هذه الصور ففرق لم يضر وهو باق على طهوريته * (تنبيهات) * من شرح الوجيز للرافعي مع اختصار في بعض سياقه وزيادات عليه من خارج الأول اذا وقعت نجاسة جامدة في الماء الكثير الراكد فهل يجوز الاغتراف من أي موضع شاء أم يجب التبعاد عنها بقدر قلتيين فيه قولان القديم الأول وهو طاهر المذهب على خلاف الغالب لانه طاهر كله والجديد الثاني فعلى هذا لا يكفي في البحر التبعاد بشرط نظرا الى العمق بل يتبعاد قدره لو حسب مثله في العمق والجوانب لبلغ قلتيين ولو كان الماء منبسطا بلا عمق يتبعاد طول ولا عرضا قدر ما يبلغ قلتيين في ذلك العمق وقال الامام محمد بن يحيى يعني به النيسابوري تليد الغزالي لا يغني التبعاد بقدر القلتيين في هذه الصورة بل يبعد حيث يعلم ان النجاسة لا تنتشر اليه كما يعتبره أبو حنيفة رحمه الله في بعض الروايات في الماء الكثير ولو كان الماء قلتيين بلا زيادة فعلى الجديد لا يجوز الاغتراف منه وعلى القديم يجوز ذلك في أصح الوجهين والثاني لان المأخوذ بعض الباقي والباقي نجس بالانفصال فكذلك المأخوذ

الاذا اجتمع في حوض قدر قلتيين واذا اجتمع قلتيان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق

ثم في المسئلة الاولى يحتمل أن يكون الخلاف في جواز الاستعمال من غير تباعد مع القطع بطهارة الجميع
ويحتمل أن يكون في الاستعمال مبنيا على خلاف في نجاسته وقد نقل عن الشيخ أبي محمد نقل الاتفاق على
الاحتمال الاول قال الامام النووي في الروضة هذا الوقف من الامام الرافي بحجب فقد حرم به وصرح
بالاحتمال الاول جماعة من كبار أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد الاسفرايني والقاضي أبو الطيب وصاحب
الخواص والمهاملي وصاحب الشامل والبيان وآخرون من العراقيين والخراسانيين وقطع جماعة من
الخراسانيين بأن على قولي التباعد يكون المجتبى نجسا كذا قاله القاضي حسين وامام الحرمين والغوي
وغيرهم حتى قال هؤلاء الثلاثة لو كان قلتي فقط كان نجسا على هذا القول والصواب الاول والله أعلم
الثاني اذا نجس كوز ماء نجس في ماء طاهر هل يعود طهورا ان كان الكوز ضيق الرأس فوجهان أحدهما نعم
لحصول الكثرة والاتصال وأصحهما لا لانه لا يحصل به اتصال يفيد تأثير أحدهما في الآخر بل ما في الكوز
كالودع فيه وليس معدودا جزءا منه واذ احكمنا بآبائه طهور على الصورتين فهل يحصل ذلك على الفور
أم لا بد من زمان يزول فيه التغيير لو كان متغيرا فيه وجهان الاصح الثاني ولا شك ان الزمان في الضيق أكثر
منه في الواسع فان كان ماء الكوز متغيرا فلا بد من زوال تغيره ولو كان الكوز غير ممتلئ فسادا يدخل
فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته قال الامام النووي الآن يدخل أكثر من الذي فيه فيكون حكمه
ما تقدم في المكثرة قال القاضي حسين وصاحب التمهة ولو كان ماء الكوز طاهرا فغمسه في نجس ينقص
عن القلتي بقدر ماء الكوز فهل يحكم بطهارة النجس فيه الوجهان والله أعلم الثالث ماء البئر كغيره في قبول
النجاسة وزوالها ولكن ضرورة النزح الى الاستقاء منها قد يخضع بضرب من العسر فان كان قليلا وقد
تنجس بوقوع نجاسة فيه فليس من الرأي أن تنزح ليبقى بعده الماء الطهور لانه وان نزح فيبقى قعر البئر
نجسا وكذا جدران البئر بل ينبغي أن يترك ليزداد فيبلغ حد الكثرة وان كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه
الكثرة صب فيها ماء من خارج حتى يكثر يزول التغييران كان متغيرا وان كان الماء كثيرا طاهرا
وصب فيه شيء نجس فقد يبقى على طهوريته لكثرتيه وعدم التغيير لكن يتعذر استعماله لانه لا ينزح
دلو الا وفيه شيء من النجاسة فينبغي أن يستقي الماء كله فان كانت العين فؤارة نزح بقدر ما يغلب على
الظن خروج النجاسة به فما يبقى بعد وما يحدث منه فهو طهور لانه غير مستيقن النجاسة ولا مظنون بالآثر
لاشك والتردد فيما يحدث لحصول الظن بالاخراج نعم ان تحقق بعد ذلك شيئا على خلاف الغالب اتبعه والله
أعلم ثم قال المصنف (هذا) أي الذي ذكر من مسائل المياه وتحديد ها والاختلاف فيها (هو مذهب) الامام
(الشافعي رضي الله عنه) وقد أورد بما اقتضته قواعده (وكنتم أو ذان يكون مذهبه كذهب) شيخه
الامام (مالك بن أنس) رضي الله عنه في ان الماء وان قل فلا ينجس الا بالتغير في أحد أوصافه الثلاثة
(اذ الحاجة ماسة اليه) يقال مست الحاجة الى كذا اذا ألجأته اليه (ومشارا الوساوس) وفي نسخة
الوساوس (اشتراط القلتي) بالتفسير السابق (ولاجله شق على الناس ذلك وهو لعمرى) هو قسم بالبقاء
(سبب المشقة) والخرج العظيم (وبعرفه من يجربه) ويختبره (ويتأمله) ولا يثبتك مثل خبير والمجرب
اذا أخبر بشيء شاهده بصدق تجربته فلا محالة في تلقيه بالقبول لما يقول (ومما لا شك فيه) وفي نسخة ومما
لا يشك فيه وفي أخرى ومما لا أشك فيه (ان ذلك لو كان مشروطا) أي التحديد بالقلتي (لا كان أولى
المواضع بتعذر) وفي نسخة بتعسر (الطهارة) الحرمان الشرب فان (مكة والمدينة) ثم فهما الله تعالى
وما جاورهما من البلاد الحجازية والنجدية (اذ لاكثر فيها المياه الجارية) كالأنهار الصغيرة والعظيمة
وأما العيون التي وجدت بها الآن فن المستحلبات في القرن الثاني وهلم جرا نعم كانت عيون قليلة في
بعض مواضع من الحجاز لكنها خفية في الارض (ولا الا كدة الكثيرة) الا ما كان من قلات تجمع ماء
الامطار في مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهد فيها من البرك العظيمة المعدة للمياه فمستحبات

هذا هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه وكنت أود
أن يكون مذهبه
كذهب مالك رضي الله عنه
في أن الماء وان قل لا ينجس
الا بالتغير اذ الحاجة ماسة
اليه ومما لا شك فيه
اشتراط القلتي ولأجله
شق على الناس ذلك وهو
لعمرى سبب المشقة ويعرفه
من يجربه ويتأمله ومما
لا أشك فيه أن ذلك لو كان
مشروطا لكان أولى
المواضع بتعسر الطهارة
مكة والمدينة اذ لا يكثر
فيهما المياه الجارية ولا
الراكدة الكثيرة

(ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم) من هجرته الى المدينة (الى آخر عصر الصحابة) الى المائة وعشرة من الهجرة (لم تنقل واقعة) أو نازلة (في) باب (الطهارة ولا) نقل (سؤال عن) وفي نسخة (في) كيفية حفظ الماء عن النجاسات) ولو وقع ذلك لذكرها آئمة الحديث في كتبهم مع شدة تحريمهم لضبط الاقوال والاحوال والنواذر (و) مع ذلك (كانت أواني) جمع آنية (مياهمهم) كالجرار والاقذاح والحوالي الصغار والكيزان (يتعاطاها) بالغرف والماء (الصبيان) الصغار (والاماء) أي البنات أعم من المملوكة وغيرها (الذين) من صفتهم وشأنهم انهم (لا يحتززون عن النجاسات) لجهلهم وصغر سنهم (وقد توضع رضى الله عنه بماء في حرة) العجوز (النصرانية) على ما تقدم بيانه (وهذا كالصريح) وفي نسخة وتوضع رضى الله عنه بماء في حرة النصرانية كالصريح (في انه لم يعول) أي لم يعتمد (الاعلى عدم تغيير الماء) في أوصافه (والافجاسة النصرانية) ونجاسة (انما غالبة تعلم بظن قريب) وفي نسخة غالباً تعلم بظن قريب وقال النووي في شرح المذهب تذكره أواني الكفار وثبائهم سواء فيه أهل الكتاب وغيرهم والمثدين باستعمال النجاسة وغيره قال وإذا تطهر من اناء كافر ولم يثقن طهارته ولا نجاسته فان كان من قوم لا يتدينون باستعمال النجاسة صححت طهارته بلا خلاف وإن كان من قوم يتدينون بها فوجهان الصحيح منها انه تصح طهارته اهـ فان قيل ان عمر رضى الله عنه لما توضأ لم يكن معه علم بأن تلك الجرة من بيت نصرانية كما يعلم ذلك من سوق الحديث الذي ذكرناه آنفاً فالجواب ليس انه لم يفرغ من وضوئه ومال عن الماء فقبل له انه من حرة العجوز النصرانية فأتى اليها ودعاها الى الاسلام فاجابها بما هو عليه وقديقي على طهارته ولم ينقل انه نقض ذلك الطهور بماء آخر فهو حجة في بيان الاستعمال (فاذا) أي حينئذ (عسر القيام بهذا المذهب الذي هو اشتراط القلتين) ثم أيد ذلك بسبعة أدلة فقال (وعدم وقوع السؤال في تلك الاعصار دليل أول) لما ذهب اليه مالك (وفعل عمر) رضى الله عنه (دليل ثان) عند من يقول ان أفعال الصحابة حجة كقولهم وإذا تعارض القول مع الفعل فالحق ما يقوم فيه خلاف مذكور في كتب الاصول (والدليل الثالث اصغار رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة) أخرجه الدارقطني والطبراني في الاوسط من حديث عائشة باسنادين ضعيفين بلفظ كان يصغي الاناء للهرة فتشرب منه ثم يتوضأ وأخرجه الطحاوي من وجه آخر وهو ضعيف أيضاً وأخرج الاربعة في حديث مالك من فعل أبي قتادة وهو في الموطأ عن اسحق بن أبي طلحة عن جسيمة بنت عبيد بن رفاعه عن خالتها كبشة بنت كعب وكانت تحت ابن أبي قتادة ان أبا قتادة دخل عليها فسكرت له وضواً فجاءت هرة تشرب فأصفي لها الاناء حتى شربت الحديث (وعدم تغطيتهم الاواني منها) أي من الهرة (بعد ان ترى انها تأكل الفارة) وغيرها من حشرات الارض المستقرة (ولم تكن في بلادهم) أي في المسكونة منها (حياض) جمع حوض وهو مجتمع الماء (تلغ السناني) جمع سنور وهو الهر وقيل هو الوحشي منها (فيها) أي في تلك الحياض (وكانت لا تنزل في الايام) لكونها عميقة ولا ماء عندهم الا ما في أوانيهم فاذا لامحالة تشرب من تلك الاواني وقد قيل ما قيل في حكم سوءها فقبل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سوءها هل هي على التحريم واليه مال الطحاوي أولانها لا تتخاض النجاسة وهذا يدل على التنزه واليه مال الكرخي وهو الاصح والاقرب اني موافقة الحديث ولو أكلت فارة ثم شربت الماء تنجس ولو مكثت ساعة ثم شربت لا تنجس عند أي حنيفة لغسلها فافها بلعابها وعند محمد ونجس لان عنده لا نزول النجاسة الا بالماء المطلق (و) (الدليل الرابع ان الشافعي رضى الله عنه نص) في القديم (على ان غسل النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت) وقيل ان لم تتغير حكمها حكم المحل بعد الغسل ان طهر فطاهرة وقيل حكمها حكم المحل قبل الغسل كما في الوجيز للمصنف والغسالة بالضم ما غسلت به الشيء والمراد هنا الماء المستعمل في إزالة النجاسة وفرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وان الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة اليه وهو الاصح

ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر عصر أصحابه لم تنقل واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات وكانت أواني مياهمهم يتعاطاها الصبيان والاماء الذين لا يحتززون عن النجاسات وقد توضع عمر رضى الله عنه بماء في حرة نصرانية وهذا كالصريح في أنه لم يعول الا على عدم تغيير الماء والا فنجاسة النصرانية وانما غالبة تعلم بظن قريب فاذا عسر القيام بهذا المذهب وعدم وقوع السؤال في تلك الاعصار دليل أول وفعل عمر رضى الله عنه دليل ثان والدليل الثالث اصغار رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة وعدم تغطيتها الاواني منها بعد ان يرى انها تأكل الفارة ولم يكن في بلادهم حياض تلغ السناني فيها وكانت لا تنزل الا بار والرابع ان الشافعي رضى الله عنه نص على ان غسل النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت

وأى فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه وأى معنى لقول القائل (٣٣١) أن قوة الورود تدفع النجاسة مع أن الورود

لم يمنع مخالطة النجاسة وأن
أحيل ذلك على الحاجة
فالحاجة أيضا ماسة إلى هذا
فلا فرق بين طرح الماء
في اجانة فيها أو بنجس أو
طرح الثوب النجس في
الاجانة وفيها ماء وكل ذلك
معتاد في غسل الثياب
والاواني والخامس أنهم
كانوا يستنجون على أطراف
المياه الجارية القليلة ولا
خلاف في مذهب الشافعي
رضي الله عنه أنه إذا وقع
بول في ماء جار ولم يغيره
يجوز التوضي به وإن كان
قليلًا وأى فرق بين الجارى
والراكد وليت شعري
هل الحوالة على عدم
التغير أولى أو على قوة الماء
بسبب الجريان ثم ما حذر
تلك القوة تجرى في المياه
الجارية في أنابيب الحمامات
أم لا فإن لم تجر فالفرق
وإن جرت فما الفرق بين
ما يقع فيها وبين ما يقع في
يجرى الماء من الاواني على
الابدان وهي أيضا جارية
ثم البول أشد اختلاطًا
بالماء الجارى من نجاسة
جامدة ثابتة إذا قضى بأن
ما يجرى عليها وإن لم يتغير
نجس الى أن يجتمع في
مستنقع فلتان فأى فرق
بين الجامد والمائع والماء
واحد والاختلاط أشد
من المجاورة والسادس أنه
إذا وقع رطل من البول في

ومسألة الماء الجارى إذا ورد على النجاسة فإنه لا ينجس إلا بالتغير وقد اختاره طائفة من الاصحاب (وأى
فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها) أى النجاسة (عليه) وكذا شرطهم في مسألة
القلتين النجستين أن بوردا الطاهر على النجس فيقال أى فرق بينه وبين أن بورد النجس على الطاهر ولكن
قد يقال أن الورود عليه قوة فأشار الى رفعه بقوله (وأى معنى لقول القائل أن قوة الورود رفع
النجاسة) أى بقوته عند الورود على غيرها وبدفعها (مع أن الورود) من حيث هو (لم يمنع مخالطة
النجاسة وإن أحيل ذلك الى الحاجة) والضرورة (فالحاجة أيضا ماسة الى هذا) فهي حالة على غير ملى
(فلا فرق بين طرح الماء في اجانة) بالكسر والتشديد أثناء تغسل فيه الثياب والنجس اجاجين (فيها ثوب
نجس أو طرح الثوب النجس في الاجانة وفيها ماء) طاهر (كل ذلك معتاد في غسل الثياب والاواني)
أشار بذلك الى قولهم ورود الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر وقد
أجاب الرافعي فقال الوارد عامل والقوة للعامل وبذل على الفرق حديث منع المستيقظ من النوم ولولا
الفارق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والامر بالغسل الدليل (الخامس أنهم كانوا
يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة) وهي التي يعدها الناس جارية كما سبق قال الرافعي إذا وقعت
النجاسة في ماء الانهار المعتدلة مائعة أو جامدة فالمائعة ان غيرته فالتغير غير نجس وحكم غيره معه
كحكمه مع النجاسة الجامدة فان لم يتغير فان كان للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد
وان كان لقلة النجاسة وانما حقا فيسه لم ينجس الماء وان كان قلب لالان الاولين كانوا يستنجون على
شروط الانهار الصغيرة ولا يرونه تنجيسا لمائعها اه (ولاحلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انه اذا
وقع بول في ماء جار ولم يغيره يجوز التوضي به وإن كان قليلا) وعزاه شارح الكنز الى أبي حنيفة أيضا
(وأى فرق بين الجارى والراكد) والجواب ان النجاسة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد فهذا
فرق صحيح (وليت شعري الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء في الجريان) فالشافعي أحاله على عدم
التغير وهو صحيح وأبو حنيفة أحاله على القوة وهو صحيح أيضا ولكل وجهة فن قال بعدم التغير فسيبه قوة
الماء في الجريان ومن قال بقوة الماء يلزم منه عدم التغير فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند
التأمل (ثم ما حذر تلك القوة) في الماء عند جريانه (أيجرى) حدها (في المياه الجارية في أنابيب
الحمامات) جمع أنبوب وهو ما بين السكعين من القصب (أم لا) يجرى (فان لم يجر فالفرق) ولما ذالم
يقس على الماء الجارى (وان جرى فالفرق بين ما يقع فيها) أى في تلك الانابيب أى الاقصاب (وبين
ما يقع في يجرى الماء من الاواني على الابدان وهي أيضا جارية ثم) ان (البول أشد اختلاطًا بالماء الجارى
من نجاسة جامدة ثابتة) لرقه أجزاءه (إذا قضى) أى حكم (بان ما يجرى عليها) أى على النجاسة الجامدة
من الماء (وان لم يتغير) فهو (نجس الآن) وفي نسخة الى أن (يجتمع في منقع) أو حوض أو حفرة
(فلتان) منه كما سبق تقرر به (فأى فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من الجوار)
وفي نسخة المجاورة وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورتب على كل منهما أحكاما
خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز وهنا قد رجع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداه
اجتهاده وهذا يدل على أن كتاب الاحياء آخر مؤلفاته ولونوزع في منهاج العابدين انه يحيل فيه على
الاحياء فالذى اعتمدته أرباب الكشف انه ليس له بل هو لرجل من سبنة المغرب كما تقدمت الإشارة اليه
في خطبة الكتاب وذ كرا الاصمها في تعلييل المحرران للشافعي قولاً قديماً ان الماء الجارى قليلاً وكثيراً
سريعاً أو بطيئاً لا ينجس بملاقاة النجاسة إلا بتغير أحد أوصافه الدليل (السادس انه اذا وقع رطل من
البول في قلتين) ماء محض (ثم فرقنا) في محلين (فكل كوز يعترف منه طاهر) بناء على الاصل (ومعلوم
ان البول منه تشر فيه) أى الماء (وهو) أى البول (قليل) بالنسبة الى الماء المغترف (فليت شعري هل

قلتين ثم فرقنا فكل كوز يعترف منه طاهر ومعلوم أن البول منه تشر فيه وهو قليل وليت شعري هل

تعليل طهارته بعدم التغير) في أحد أوصافه (أولى أو بقوة كثرة الماء بعد لانتقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها) وفي بعض النسخ بعد انقضاء الكثرة وزوالها للدليل (السابع أن الحمامات) والمغاسل (لم يزل في الأعصار الخالية) أي الماضية (يتوضأ فيها المتقشفون) أي خشنوا العيس من أرباب الصلاح (ويغمسون الأيدي والأواني في تلك الحياض) التي بالحمامات (مع قلة الماء) فيها (ومع العلم بأن الأيدي النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليهما) إرسالاً إرسالاً (فهذه الأمور) التي ذكرت (مع الحاجة الشديدة) التي يضطر الإنسان إليها (تقوى في النفس) وتؤيد (أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير) فقط (معتولين) أي معتمدين (على قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر طعمه أو ريحه) كذا في النسخ وفي بعضها خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر لونه أو طعمه أو ريحه قال العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث أبي امامة بأسناد ضعيف وقدرناه بدون الاستثناء أبو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي سعيد وصححه أحمد وغيره اهـ قلت قال الحافظ وفي أسناد ابن ماجه أبو سفيان طريقتان شهاب وهو ضعيف متر وك وقد اختلف على شريك الراوي عنه وقدر وي هذا الحديث من رواية ابن عباس بلفظ الماء لا ينجسه شيء رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان ورواه أصحاب السنن بلفظ الماء لا ينجب وفيه قصة وقال الحارثي لا نعرفه مجتوداً إلا من حديث سمك بن حرب عن عكرمة وسمك مختلف فيه وقد احتج به مسلم ومن رواية سهل بن سعد رواه الدارقطني وعن عائشة بلفظ أن الماء لا ينجسه شيء رواه الطبراني في الأوسط وأبو يعلى والبخاري وأبو علي بن السكن في صحاحه من طريق شريك رواه أحمد من طرق أخرى صحيحة لكنه موقوف ورواه الدارقطني من طريق داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان بلفظ الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه فيه رشدين بن سعد وهو متر وك وعن أبي امامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني وفيه رشدين أيضاً تقدم شيء من ذلك عند ذكر اللون راد على من قال أن الشافعي قاس اللون على الطعم والريح ولم يجد فيه نصاً من الشارع * (تنبيه) * هذا الحديث هو الذي تمسك به مالك في أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعماً أو ريحاً أولونا فهو نجس ولم يحد في الماء وجل الشافعي وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير لانه ورد في بئر بضاعة وكان ماؤها كثيراً قال الحافظ وهذا مسمى منه إلى أن هذا الحديث ورد في بئر بضاعة وليس كذلك نعم صدر الحديث دون قوله خلق الله هو في حديث بئر بضاعة وأما الاستثناء الذي هو موضع الحجة منه فلا والرافعي كأنه تبع الغزالي في هذه المقالة فإنه قال في المستصفى لانه صلى الله عليه وسلم لم يسئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر لونه أو طعمه أو ريحه وكلامه متعقب لما ذكرناه وقد تبعه ابن الحاجب في المختصر في الكلام على العام وهو خطأ والله الموفق اهـ وقال صاحب الهداية من أصحابنا وما رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كأن جارياً بين البساتين قال الحافظ في تحريجه على الهداية كأنه يشير إلى حديث الماء لا ينجس شيء وأما ما ورد في بئر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبي سعيد قال قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي يلقي فيها الخيض والحوم والكلاب والنتن فقال إن الماء طهور لا ينجسه شيء وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث سهل بن سعد نحوه وأما قوله كأن جارياً بين البساتين فهو كلام مردود على من قاله وقد سبق إلى دعوى ذلك والجزم به الطحاوي فأخرج عن جعفر بن أبي عمران عن محمد بن شعاع الثلمي عن الواقدي قال كانت بئر بضاعة طريقاً للقاء إلى البساتين وهذا أسناد واحد جداً ولو صح لم يثبت به المراد لاحتمال أن يكون المراد أن الماء كان ينقل منها بالأسانسة إلى البساتين ولو كانت سيجارياً لم تسم بئراً وقد قال أبو داود سمعت قتبية بن سعيد قال سألت قتيبة بن بئر بضاعة عن عقمها قال أكثر ما يكون الماء فيها إلى العانة قلت فإذا انقص قال دون العورة قال أبو داود ودعت أناب بئر بضاعة

تعليل طهارته بعدم التغير
أولى أو بقوة كثرة الماء
بعد انقطاع الكثرة وزوالها
مع تحقق بقاء أجزاء
النجاسة فيها والسابع
أن الحمامات لم يزل في
الأعصار الخالية يتوضأ فيها
المتقشفون ويغمسون
الأيدي والأواني في تلك
الحياض مع قلة الماء ومع
العلم بأن الأيدي النجسة
والطاهرة كانت تتوارد
عليها فهذه الأمور مع الحاجة
الشديدة تقوى في النفس
أنهم كانوا ينظرون إلى عدم
التغير معولين على قوله صلى
الله عليه وسلم خلق الماء
طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر
طعمه أو لونه أو ريحه

وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقلب الى صفة نفسه كل ما يقع فيه وكان مغلوبا من جهته فكما ترى الكلب يقع في المملحة فيستحيل
لمحاو يحكم بطهارته بصيرورته لمحاو والصفة الكلبية عنه فكذلك الخيل يقع في الماء (٣٣٣) وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فتبطل

صفته ويصوّر بصفة الماء

وينطبع بطبعه الا اذا كثر

وغلب وتعرف غلبته بغلبة

طعمه اولونه اورد يحه فهذا

المعيار وقد اشار الشرع

اليه في الماء القوي على

ازالة النجاسة وهو جدير

بأن يعول عليه فيندفع به

الخرج ويظهر به معنى

كونه طهورا اذ يغلب عليه

فيطهره كما صار كذلك فيما

بعد القلتين وفي الغسالة وفي

الماء الجاري وفي اصغاه

الاناء للهرة ولا تظن ذلك

عفووا اذلو كان كذلك

لسكان كائنا الاستنجاء ودم

البراغيث حتى يصير الماء

المساق له نجسا ولا نجس

بالغسالة ولا بولوج السنور

في الماء القليل وأما قوله صلى

الله عليه وسلم لا يحمل خبثا

فهو في نفسه مهم فانه يحمل

اذا تغير فان قيل اراد به اذا

لم يتغير فيمكن أن يقال انه

اراد به أنه في الغالب لا يتغير

بالنجاسات المعتادة ثم هو

تمسك بالمفهوم فيما اذا لم

يباغ قلتين وترك المفهوم

باقل من الادلة التي ذكرناها

يمكن وقوله لا يحمل خبثا

ظاهره في الجمل أي يقبله

الى صفة نفسه كما يقال

للمملحة لا تحمل كلبا ولا

بردا في مددته عليها ثم ذرعه فاذا عرضها سنة أذرع وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني اليه هل
غير بناؤها عما كانت عليه قال لا ورأيت فيها ماء متغير اللون وقال الحافظ أيضا في تخريج الراعي قد وقع
لابن الرفعة أشد من هذا الوهم فانه عزاه الى الاستثناء الى رواية أبي داود وهم في ذلك وليس هذا في سنن
أبي داود أصلا والله أعلم ثم قال المصنف (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع) (الماء وغيره) (أن
يقبل) أي يصرف (الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) هو مفعول يقبل أي كل مائع فقطضى طبعه أن
يقبل كل ما وقع فيه الى نتيجه نفسه (وكان) ما يقع فيه (مغلوبا من جهته) والمائع غالبا (فكما ترى
الكلب) المقول فيه بالنجاسة في مذهب المصنف (يقع في المملحة) أي معدن الملح (فيستحيل) بجميع
أجزائه (لمحاو يحكم بطهارته) على الاتفاق (بصيرورته) أي انقلابه (لمحاو والصفة الكلبية عنه
فكذلك الخيل يقع في الماء) كذلك (اللبن يقع فيه) أي في الماء (فيبطل) الماء (صفته ويتصور
بصفة الماء وينطبع بطبعه) هذا اذا كان الواقع قليلا (الا اذا كثر) ذلك الواقع (وغلب) على الماء
(وتعرف غلبته) على الماء (بغلبة طعمه اولونه اورد يحه) بحيث من ذاقه اورداه أو شممه حكم بانه هو
(فهذا المعيار) والميزان (وقد اشار شرع اليه في الماء القوي) الشديد الجري (على ازالة النجاسة) به
ولم ينظر الى ملاقاته النجاسة لقوة دفعه لها (وهو جدير) أي حقيق (بأن يعول) أي يعتمد (عليه فيندفع
به الخرج) والمشفقة عن الامة (فيظهر) وفي نسخة ويظهر (معنى كونه طهورا) في الحديث المذکور
(أن يغلب غيره) بقوة يقبله الى صفته (فيطهره) أي يجعله طهورا كنفسه (كما صار كذلك فيما بعد
القلتين) في جملهما الخبث (و) كما صار (في الغسالة) المحكوم بطهارتها (وفي الماء الجاري وفي اصغاه
الاناء للهرة) كما تقدم (ولا تظن ان ذلك عفو) وفي نسخة ولا تظن ذلك عفووا (اذلو كان كذلك) أي لو
كان من قبيل المعفوات الشرعية (لسكان) نجسا لكان يعني عنه (كائنا الاستنجاء ودم البراغيث) ولو كثر
(حتى يصير الماء المساق له نجسا) ان كان قليلا (ولا نجس بالغسالة ولا بولوج السنور في الماء القليل وأما
قوله عليه الصلاة والسلام) في حديث القلتين (لا يحمل خبثا) هو (في نفسه مهم) يصعب على الفهم
ادراكه (فانه يحمل) الخبث (اذا تغير) فالأهم حاصل (فان قيل اراد به) في الحديث لا يحمل خبثا
(اذا لم يتغير فيمكن أن يقال اراد به) على هذا التقدير (انه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة) بوقوعها
وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة (الكائنة) وفي الغدران) جمع غدير وهو مستنقع الماء
الذي غادره السيل (ويغمسون الاواني النجسة فيها) من أباريق وغيرها (ثم يترددون فيها) أي تلك
المياه القليلة (تغيرت) عن أوصافها (تغيرا مؤثرا أم لا فبين) في الحديث (أنه) أي الماء (اذا كان قلتين
لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة) فهذا معنى قولهم في تفسير نفى الجمل اذا لم يتغير وقد قيل في معنى الحديث
غير ما ذكره المصنف قالوا أي لم نجس وقيل لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن بعضه وقيل لا يقبل حكم النجاسة
كما تقدمت الإشارة اليه (ثم هو) أي العمل بهذا الحديث (تمسك بالمفهوم) هو ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق (فما اذا لم يبلغ قلتين) فانه يحمل خبثا دل الحديث بمفهومه على ذلك (وترك المفهوم) أي
ترك العمل به (بأقل من الادلة) السبعة (التي ذكرناها يمكن) لامانع منه (وقوله) في الحديث (لا يحمل
خبثا فظاهره) أي منطوقه (في الجمل أي يقبله الى صفة نفسه كما يقال المملحة لا تحمل كلبا ولا غيره) من
النجاسات (أي ينقلب) لمحاو وهما في النسخة تقديم وتأخير فليتنبه لذلك (فان قلت فقد قال) في الحديث
(لم يحمل خبثا ومهما كثرت) النجاسات (جلها) فهذا ينقلب عليك فانها مهما كثرت جلها أيضا حكما

غيره أي ينقلب وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة وفي الغدران ويغمسون الاواني النجسة فيها ثم يترددون في أنما تغيرت تغيرا
مؤثرا أم لا فبين انه اذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة (فان قلت) فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحمل خبثا ومهما كثرت
جلها فهذا ينقلب عليك فانها مهما كثرت جلها احكاما

كما جعلها أيضا حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا (مالك والشافعي ولذا قال الاصطفاي في كشف تعليل المحرر ان ما رواه مالك مخصوص بمفهوم حديثي القلتين لان هذا الحديث يفهمه دل على ان مادون القلتين يحمل خبثا (وعلى الجلة فيل في أمور النجاسات الى المساهلة) فيها وعدم التعمق (فهما من سيرة الاولين) وطريقة السلف الصالحين (وحسما) أي قطعا (لمادة الوسواس) فان عامة الوسواس فيها (ولذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف) بين الأئمة (من هذه المسائل) وكان المسائل كان يستفتيه في هذه المسائل بحسب ما أذاه اليه اجتهاده والا فلا يجوز له أن يخالف مذهب امامه والمصنف رحمه الله تعالى كان ممن سلم له دعوى الاجتهاد أي في المذهب كما ينسبه كلام كثير من أئمة مذهبه ولعل من نظر الى ظاهر سنيقه هذا في هذا الكتاب خرم بأنه رجع في آخر عمره ما لم يكن كذلك وذكر الشيخ أجد زروق في شرحه على قواعد العقائد للمصنف ما نصه سمعت أبا عبد الله القوري يقول قال ابن العربي في كتاب الاقتراب في شرح الجلاب لما تغلغل شيخنا أبو حامد في العلوم ترك العناد ورجع الى المقصود من مذهب مالك وقال به قال سيدي أجد زروق ولا يخفى ما في هذا الكلام من الحرورية والضعف والله أعلم اه قلت ابن العربي كان ممن شاهد المصنف وأخذ عنه وكأني أشار بكلامه المذكور الى هذا الذي أورده المصنف هنا ولا يلزم من مخالفته لامامه في مسألة من المسائل أن يكون خرج عن مذهبه بالكيفية هذا لا يقول به أحد ألا ترى الى الامام أبي جعفر الطحاوي قد بحثنا قولنا يخالف فيه الامام وأصحابه ويؤيده بالاستنار ويذهب اليه أحيانا ولا يلزم منه انه خرج من المذهب ولا يقول به أحد كما هو شأن مجتهدى المذاهب فتأمل ذلك ثم لما فرغ المصنف من ذكر المزال به والمزال شرع بذكر في الازالة فقال (الطرف الثالث في كيفية الازالة) اعلم أولا أن الشيء النجس ينقسم الى نجس العين وغيره أما نجس العين فلا يظهر بحال الا انجر تظهر بالتخلل وجلد الميتة يطهر بالدباغ والعلقه والمضغة والدم الذي هو حشو الأبيض اذا حشيناها فاستحالت حيوانا وأما غيره فأشار للمصنف اليه بقوله (والنجاسة ان كانت حكمية) فقد قسمها الى اثنين حكمية وعينية فان كانت حكمية (وهي التي ليس لها حرم محسوس) كالبول اذا جف على المحل ولم توجد له رائحة ولا أثر (فيكفي اجراء الماء على جميع مواردها) ونص الوجيز على مواردها وليس ثم ما زال ولا يجب في الاجراء عدد خلافا لابي حنيفة حيث شرط في ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثا في رواية وفي رواية الشرط أن يغلب على ظن الغاسل طهارته ولا جد حيث قال في احدي الروايتين يشترط الغسل سبعا في جميع النجاسات كما في نجاسة السكب نقله الرافعي قلت وهذا هو المشهور عن أحمد سواء كانت النجاسة في السبيلين أو في غيرهما وعنه رواية ثانية انه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثا سواء كانت في السبيلين أو غيرهما وعنه رواية ثالثة ان كانت في السبيلين ثلاثا وان كانت في غير السبيلين فسبعا وعنه رواية رابعة ان كانت في السبيلين أو في غير البدن وجب العدد وكان الواجب سبعا وان كانت في البدن فقد روى عنه أنه قال واذا أصاب جسده فهو أسهل والخلال يخطئ روايتها وعنه رواية خامسة وهو اسقاط العدد فيما عدا السكب والخزير كذا في اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير والشافعي قوله صلى الله عليه وسلم حثيه ثم اقصره ثم اغسله بالماء أمر بالغسل من غير اعتبار عدد (وان كانت عينية فلا) يكفي فيها اجراء الماء بل (لا بد من) محاولة (ازالة العين) أي أوصافها الثلاثة اللون والطعم والرائحة أو ما وجد منها (وبقاء الطعم يدل على بقاء العين) وفي الوجيز فان بقي طعم لم تطهر لان ازالته سهلة قال الرافعي ان بقي طعم لم يطهر سواء هي مع غيره من الصفات أو وحده لان الطعم سهل الازالة (وكذا بقاء اللون) أي ان لم يبق الطعم نظر ان بقي اللون وحده وكان سهلي الازالة فلا يطهر (الا فيما يلتصق به) كدم الخيض يصيب الثوب وربما لا يزول (فهو معفو عنه بعد) المبالغة والاستعانة (بالخت والقرص) بالصاد المهملة وروى بالمعجمة أيضا وهكذا هو بالوجهين في الحديث وفي المصباح قال قال الازهرى الخت

كما جعلها حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا وعلى الجلة فيل في أمور النجاسات المعتادة الى التساهل فهما من سيرة الاولين وحسما لمادة الوسواس وبذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع الخلاف فيه في مثل هذه المسائل * (الطرف الثالث في كيفية الازالة) *

والنجاسة ان كانت حكمية وهي التي ليس لها حرم محسوس فكفي في اجراء الماء على جميع مواردها وان كانت عينية فلا بد من ازالة العين وبقاء الطعم يدل على بقاء العين وكذا بقاء اللون الا فيما يلتصق به فهو معفو عنه بعد الخت والقرص

أن يحك بطرف عود أو حجر والقرص أن يدل ذلك بأطراف الأصابع والاطفاد لكاشد يد أو يصب عليه الماء حتى ترول عينه وأثره وأخرج أحمد وأبو داود في رواية ابن الأعرابي من حديث خولة بنت يسار قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحيض فقال اغسله فقلت غسلته فبقي أثره فقال يكفيك ولا يضر لك أثره (وأما الرائحة فبقاؤها) أي أن يبقى الرائحة وهي عسرة الازالة كرائحة الجرفهيل يطهر المحل فيه قولان وقيل وجهان أحدهما لأن بقاء الرائحة (يدل على بقاء العين) فصار كالطعم وهذا هو القياس في اللون لكن منعتنا عنه الاخبار (ولا يعني عنها) والثاني وهو الأصح أنه يطهر لانا إنما احفظنا بقاء اللون لمكان المشقة في ازالته وهذا المعنى موجود في الرائحة وروى في اللون أيضا وجه أنه لا يطهر المحل مادام باقيا ذكره في التهمة ونسبه امام الحرمين الى صاحب التلخيص وان بقي اللون والرائحة معا فلا يطهر المحل لقوة دلالة الحاصل على بقاء العين ثم ان قوله فهو معفو عنه بعد الحت والقرص فيه بحثان الاول الاستعانة بالحت والقرص هل هو شرط أم لا ظاهر كلامه يقتضي الاشتراط وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذي نص عليه المعظم خلافه واحتجوا عليه بحديث خولة واقصر واعلى الاستحباب الثاني لم قال معفو عنه ولم يقل فهو طاهر أهون نجس لكن يعني عنه أم كيف الحال أطلق الاكثر من القول بالطهارة ويجوز أن يقال أنه نجس لكن يعني عنه كفاي أثر يحصل الاستبراء ودم البراغيث وليس في الاخبار تصريح بالطهارة وإنما يقتضي العفو المسامحة وقد تعرض في التهمة امثل هذا في الرائحة فقال ان قلنا لا يطهر فهو معفو عنه كدم البراغيث وقد أشار المصنف الى هذا فقال (الاذا كان لشئ له رائحة فائحة تعسر ازالتها) أي فيعني عنه (فالذلك والعصر) مع اجراء الماء على الثوب (مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في) ازالة (اللون) وهذا الذي أشار اليه المصنف في الوجيز بقوله ثم يستحب الاستطهار بغسلة ثانية وثالثة وفي وجوب العصر وجهان وان وجب العصر في الاكتفاء بالجفاف وجهان قال الرافعي في شرحه الاستطهار بالطاء طلب الطهارة ويجوز بالفاء المشالة بمعنى الاحتياط وقد روي جميعا والغرض ان التثليث مستحب في ازالة النجاسة كفاي رفع الحدث وإنما يتأدى الاستحباب اذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد زوال النجاسات أما الغسلات المحتاج اليها لزالة العين فلا بد منها واستحباب الاستطهار يشمل النجاسة الحكمية والعينية وأما مسئلة العصر فقد اختلفوا في حصول الطهارة قبله على وجهين وبنيهما على ان الغسالة طاهرة أو نجسة فعلى الاول فلا حاجة الى العصر وهو الأصح وعلى الثاني فلا بد منه وعلى هذا فهل يكتب بالجفاف فيه وجهان أحدهما نعم ثم ذكر المصنف في الوجيز فرعا سبعة الاول اذا ورد الثوب النجس على ما قلل ينحس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر والثاني اذا اصاب الارض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلوبا وذهب الماء طهر وكذا اذا لم يذهب اذا حكمنا بطهارة الغسالة فان العصر لا يجب قال الرافعي وفيه خلاف لابي حنيفة قال لا تطهر الارض حتى يحجر الى الموضع الذي وصلت النداء اليه وينقل التراب والثالث اللبن المعجون بالماء النجس يطهر اذا نضب فيه الماء الطهور فان طبخ طهر طاهره بافاضة الماء عليه دون باطنه والرابع بول الصبي قبل أن يطعم يكفي فيه رش الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبية وفيه خلاف لمالك وأبي حنيفة وقد تقدمت الإشارة اليه والخامس ولو غس الكلب يغسل سبعة احداهن بالتراب خلافا لابي حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر النجاسات ولا حد حيث قال في رواية ثمان مرات قلت وقال مالك يغسل من ولو غه تعبد الان نجاسته و يراق الماء استحبابا ولا يراق ما ولغ فيه من سائر المسائعات ثم قال المصنف وعرقه وسائر أجزائه كاللعاب وفي الحاق الخنزير به قولان والاطهر أنه لا يقوم الصابون والاشننان مقام التراب ولا الغسلة الثانية ولو كان التراب نجسا أومزج بالخل ففيه وجهان قلت وقد سبق التفصيل في لعاب الكلب عند أصحابنا فراجعه والسادس سؤر الهر طاهر فان أكلت فارة ثم ولغت في ماء قليل ففيه ثلاثة أوجه والاحسن تعميم العفو للحاجة قال الرافعي وهو خلاف ما صححه معظم اصحاب وقال النووي

وأما الرائحة فبقاؤها يدل
على بقاء العين ولا يعني عنها
الاذا كان الشئ له رائحة
فائحة يعسر ازالته فالدلك
والعصر مرات متواليات
يقوم مقام الحت والقرص
في اللون

غير الماء من المائعات كالماء والسابع غسالة النجاسة ان تغير فهو نجس وان لم يتغير حكمه حكم المحل
بعد الغسل ان طهر فطاهر وفي القديم هو طاهر على كل حال ما لم يتغير وقيل حكمه حكم المحل قبل الغسل
وتطهر فأنفته في رشاش الغسالة الثانية من ولوغ الكلب انتهت الفروع السبعة والكلام على كل فرع
منها طويل فراجع الشرح ثم قال المصنف (والنزول للوسوس) العارض في ازالة النجاسات (أن يعلم ان
الاشياء من أصلها) خلقت طاهرة بيقين (وان النجاسات عارضة عليها) (فالانشاهد عليه نجاسة)
مرئية (ولا تعلمها يقينا) باخبار صائقي ثوبا كان أو غيره (نصلي معه) ولا نشك في طهارته بقاء على الاصل
(ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباطات) وفي نسخة بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (الى تقدير
النجاسات) بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحدود به تبيان القسم الاول في طهارة الاخبات
ثم شرع في طهارة الاحداث فقال (القسم الثاني) في بيان (طهارة الاحداث) هو جمع حدث تقدم بيانه
(وفيها) أي يدخل في طهارة الاحداث (الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها) أي تلك الثلاثة (الاستنجاء)
وما ينبع (فنورد) هنا (كيفية) أي الاربعة (على الترتيب) المناسب مقدما لاهم فالاهم (مع آدابها
وسننها) ولواحق كل من ذلك (مبتدئين بسبب الوضوء وهو قضاء الحاجة ان شاء الله تعالى) وأصل
الحاجة الفقر الى الشيء مع حبه والجمع حاج تحذف الفاء وحواشي والمراد بقضائهم اهانها بلوغها ونيلها
وهو كفاية عن اخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلاء وأشباهها وظاهر كلام المصنف
يقضي ان سبب الوضوء هو الحدث وذلك لانه يتكرر بتكرار الحدث وهذا قدرده أصحابنا قال الجلال
الجزري في حواشي الهداية السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا
للوضوء وكذا قول أهل الظاهر ان سبب الوضوء القيام الى الصلاة لظاهر النص وهو أيضا فاسد لانه صلى
الله عليه وسلم صلى خمس صلوات بوضوء واحد والصحيح عندنا سببه الصلاة وفي قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلاة الآية تنصيص عليه لان الطهارة تضاف الى الصلاة والاضافة دليل السببية ولان الطهارة شرط
الصلاة فوجب أن يكون سبب وجوب الصلاة لا غير قياسا على سائر الشروط وهذا لان شرط الشيء
تبع له وانما يصير تبعاله ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير تبعه السبب لالمشروطه ولا نسلم
بان الطهارة تتكرر بتكرار الحدث بل بتكرار الصلاة الا أن تجديد الوضوء لم يجب وان تكرره سببه وهو
الصلاة لان تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلاة فهما كان المقصود
حاصلا كان مستغنيا عن تجديد فعل التوضؤ كافي استقبال القبلة وسر العورة وتطهير الثوب اذا وجدت
هذه الاحوال عند الشروع في الصلاة لا يشترط تجديد هذه الافعال عند شروعاتها فكذلك هذا فثبت بما
ذكرنا أن سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلانه ذكر
الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول انما يجب بما يجب به الاصل فكان ذكر الحدث في
البدل ذكر في المبدل وأما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم أي من مضاجعكم وهو كفاية عن النوم وانه حدث
وانما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والتيمم دون الوضوء والله أعلم فيعلم ان الوضوء سنة وفرض
والحدث شرط لكونه فرضا لا لكونه سنة فيكون الوضوء على نور اعلى نور والغسل على الغسل
والتيمم على التيمم يكون عبثا والله الموفق

(باب آداب قضاء الحاجة)

الآداب جمع أدب وهو ما فيه زيادة احترام ولا بأس بتركه والآداب مكمله للسنة كما ان السنة مكمله
للاوجب وقضاء الحاجة نعم لما يخرج من القبل والدم وقد ذكر المصنف هنا نحو من اثنين وعشرين آدبا
وكلاما مشبة على قانون الاتباع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فقال (ينبغي) وفي المصباح يقال
ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندبا مؤكدا لا يحسن تركه واستعمال ماضيه مهمجور وقد عدوا ينبغي

والنزول للواسوس أن يعلم
أن الاشياء خلقت طاهرة
بيقين فبالايشاهد عليه
نجاستها ولا يعلمها يقينا يصلي
معه ولا ينبغي أن يتوصل
بالاستنباط الى تقدير
النجاسات

(القسم الثاني طهارة
الاحداث) ومنها الوضوء
والغسل والتيمم ويتقدمها
الاستنجاء فنورد كيفية
على الترتيب مع آدابها
وسننها مبتدئين بسبب
الوضوء وآداب قضاء الحاجة
ان شاء الله تعالى

(باب آداب قضاء الحاجة)
ينبغي

من الافعال التي لا تصرف فلا يقال انبغى وأجاز به بعضهم وحكى عن الكسائي انه سمع من العرب وما ينبغي أن يكون كذا أى ما يستقيم أو يحسن فقول المصنف ينبغي للذهاب الى قضاء الحاجة صغرى كانت أو كبرى أى يندب ويحسن (أن يبعد عن أعين الناظرين) اليه اذا كان (فى الصحراء) وعلم من هذا القيد انه فى البيوت والمنازل لا يشترط ذلك وقد صرح عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذهب المذهب أبعد كما عند الأربعة فى السنن وفسره بعينين أحدهما أبعد نفسه عن الناس لئلا ينظر اليه الناظر فيكون متعبدا والثانى أبعد أى صار بعيدا عن الناس فيكون لازما وما لهما الى واحد وفائدة الابعاد أن لا يرى له شخص ولا يسمع له صوت (و) الثانى (أن يستتر بشئ عند التبرزان ووجهه) لان كشف العورة حرام وهذا أيضا فى الصحراء فقد أخرج أبو داود والنسائي من حديث أبي هريرة رفعه ومن أتى الغائط فليستتر فان لم يجد إلا أن يجمع كتيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يلبس بمقاعد بنى آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج (و) الثالث (أن لا يكشف عورته) وهى من السرة الى الركبة على خلاف فيه بين الأئمة (قبل الانتهاء الى موضع الجلوس) سواء كان فى الصحراء أو فى البنيان ولكن ينبغي أن يشمر ثيابه قبل ذلك ما عدا أزاره وقد روى أبو داود من طريق الأعمش عن رجل عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد حاجته لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض أخرجه الترمذى أيضا وقال هو مرسل (و) الرابع (أن لا يستقبل الشمس والقمر) بعورته فانه قد ورد انهما يلعنانه ويشتركان فيه الصحراء والبنيان قاله المحاملى (و) الخامس (أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) بعورته لما روى عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرفوا أو غربوا (الا اذا كان فى بناء) أى المنازل المبنية فانه يجوز عند الشافعى ومالك (والعدول عنهما أيضا فى البناء أحب) وهو مذهب أبى حنيفة وفى المدخل لا من الحاج ما لم يكن فى سطح فأجيز وكره على الاختلاف فى التعديل هل النهى اكراما للقبلة فيكره أو اكراما للملائكة فيجوز وكذلك الجماع ان كان فى البيت فيجوز وان كان فى السطح فيختلف فيه على مقتضى التعديل (وان استتر فى الصحراء اراحلة) أى ناقة أو برجلها جاز (وكذلك بذيله) وذلك أن رخصه على الأرض بأطرافه (و) السادس (أن يتقى الجلوس فى متحدث الناس) أى الموضع الذى يجتمع اليه الناس عادة فيحدثون فان ذلك سبب لآذاهم وربما يلعنونه من فعل ذلك (و) السابع (أن لا يبولى فى الماء الراكد) أى الذى لا يجري وفى معناه التعوط وانما خص بلفظ البول موافقة للحديث وذلك لتنجيسه اذا كان دورا عشر فى عشر عند أبى حنيفة أو دون القلتين كما عند الشافعى وأجد وحمل مالك هذا النهى على التنزيه لاعلى التحريم لان الماء لا ينجس عنده بوصول النجاسة اليه الا بالتغير كثيرا كان أو قليلا جاريا كان أو راكدا ولكن ربما تغير الراكد بالبول فيه فيكون الاغتسال به محرما بالاجماع قال ابن دقيق العيد وهذا يلتفت الى حمل اللفظ على معنيين مختلفين وهى مسألة أصولية وقال المهلب بن أبي صفرة النهى عن البول فى الماء الراكد مردود الى الاصول فان كان كثيرا فالنهى عنه على وجه التنزيه وان كان قليلا فعلى الوجوب اه وهى يلحق بالنهى عن البول فى الراكد الاستنجاء فيه لما فيه من تقديره أولا قال النووي ان كان قليلا فهو حرام وان كان كثيرا فلا لانه ليس فى معنى البول ولا يقاربه ولو اجتنب الانسان هذا كله كان أحسن اه قال العراقى ان كان أو ادا الاستنجاء من البول فواضح أن أراد من الغائط فعلى عدم الكراهة نظر خصوصا لمن لم يحفظه بالجر وقال ابن بطال لم يأخذ أحد من الفقهاء بظاهر هذا الحديث الا داود الظاهرى فانه زعم ان من بال فى اناء وصبه فيه كان له ولغيره الوضوء به لانه انما نهى عن البول فيه فقط وصبه للبول من الاناء ليس ببولى فيه وقال ما هو أشنع من هذا انه اذا تعوط فيه كان له ولغيره الوضوء به لان النهى انما جاء من البول فيه وهذا فى غاية السقوط وقد مر به ابن حزم أيضا قال صاحب المفهم ومن التزم هذه الفضائح وجد هذا الجود فحقى أن لا يبعد من العلماء بل ولا فى الوجود (و) الثامن أن لا يبولى

أن يبعد عن أعين
الناظرين فى الصحراء وان
يستتر بشئ ان ووجهه وان
لا يكشف عورته قبل الانتهاء
الى موضع الجلوس وان
لا يستقبل الشمس والقمر
وان لا يستقبل القبلة ولا
يستدبرها الا اذا كان فى
بناء والعدول أيضا عنها فى
البناء أحب وان استتر فى
الصحراء اراحلة جاز وكذلك
بذيله وأن يتقى الجلوس فى
متحدث الناس وأن لا يبولى
فى الماء الراكد

(تحت الشجرة المثمرة) أو للاجتماع الناس تحت ظلال الاشجار لاسيما في الصيف وكلما كانت الشجرة قريبة من الطرق المسلوكة كان النسي أكاد وثانيا الاشجار بقصد ما فيها من الناس لجن ثمارها والارتفاع بها فيكون سببا لا يذى بل هو من الملاعن وفي معنى البول الغائط وهو أشد (و) التاسع أن لا يبول (في الحجرة) بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو الكوة من الارض اذا لاقاه برأس الذر واختلف اذا بعد عنه فوصل بوله اليه فذكره خيفة من حشرات تنبعث عليه منه وقيل يباح لبعده عن الحشرات ان كانت فيها وقيل انما نهى عن البول في الحجرة لكونها مساكن للجن لما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن سرجس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الحجرة قالوا لقتادة ما يكره من البول في الحجرة قال كان يقال انها مساكن الجن وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضي الله عنه أو غيره كان في سفر فبال في كوة فقتله الجن وأشد نحن قتلنا سيد الخزرج والقصة مشهورة (و) العاشر (أن يتقى) في بوله (الموضع الصلب) لئلا يرد عليه (و) الحادي عشر أن يتقى (مهاب الرياح في البول) خاصة (استنزاها من رشاشه) ولما روى انه صلى الله عليه وسلم قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال ابن الحاج في المدخل ويلحق به النهي عن البول في المراحيض التي تبني في الربوعات بالديار المصرية لانهم يعملون السراب منسجعا والمراحيض كلها منمنذة اليه فيتسع فيه الهواء لانه يدخل اليه من بعض المراحيض ويخرج من الاخرى فالذي يخرج منها هو موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع الى بدنه وثوبه فينبغي أن يمنع ومن اضطر الى ذلك ينبغي أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المراحيض فيسلم من النجاسة وهذا بين (و) الثاني عشر (أن يتكى في جلوسه على الرجل اليسرى) ويقوم عرقوب رجله اليمنى مع التوكي على ركبته اليسرى فان هذه الصفات أسرع لخروج الحدث وقد روى سراقه بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال علمنا اذا آتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسرى (و) الثالث عشر (ان كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج) على العكس من دخول المسجد والخروج منه ولا يعتبر ذلك في الصحراء قال الراغبى اختلاف فيه كلام الاصحاب والذي في الوسيط يقتضي الاختصاص بالبنيان لكن الاكثر على انه لا يخص (و) الرابع عشر (أن لا يبول قائما كما قالت عائشة رضي الله عنهما من حدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه) قال العراقي أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي هو أحسن شيء في هذا الباب وأصح اه أي لم يكن مواظبا على ذلك بل كان يتفق منه أحيانا ولم تطلع عليه عائشة رضي الله عنها ولذا أنكرت (وقال عمر رضي الله عنه رآني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائما فقال يا عمر لا تبلى قائما) قال العراقي أخرجه ابن ماجه بأسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر عمر اه (وفيه) أي في البول قائما (رخصة) وجواز على المشهور اذا كان في موضع لا يمكن الاطلاع عليه وكان الموضع رخوا فانه يتشفي به من وجع الصلب (اذ روى حذيفة) بن اليمان رضي الله عنه (انه صلى الله عليه وسلم بال قائما فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه) قال العراقي متفق عليه اه قلت أخرجه السنة بلفظ آتى سباطة قوم فبال قائما ثم دعا بجمع فمسح على خفيه قال أبو داود قال مسدد قال فذهبت أتبعه فدعا على حتى كنت عند عقبه (و) الخامس عشر (أن لا يبول في المغتسل) هو الموضع الذي يغتسل فيه (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة الوساوس منه) قال العراقي أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذي غريب قلت واستناده صحيح اه قلت ولفظهم لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يغتسل فيه فان عامة الوساوس منه وأخرجه أحمد الا انه قال ثم يتوضأ فيه وأخرج أبو داود والنسائي من حديث جابر بن عبد الرحمن الجعفي قال لقيت رجلا صحب النبي صلى الله عليه وسلم قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمشي أحدنا كل يوم أو يبول في مغتسله (قال ابن المبارك) هو الامام عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي

ولا تحت الشجرة المثمرة ولا في الجسر وأن يتقى الموضع الصلب ومهاب الرياح في البول لاستنزاها من رشاشه وأن يتكى في جلوسه على الرجل اليسرى وان كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج ولا يبول قائما قالت عائشة رضي الله عنه من حدثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه وقال عمر رضي الله عنه رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائما فقال يا عمر لا تبلى قائما قال عمر فبالت قائما بعد وفيه رخصة اذ روى حذيفة رضي الله عنه أنه عليه السلام بال قائما فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه ولا يبول في المغتسل قال صلى الله عليه وسلم عامة الوساوس منه وقال ابن المبارك قد وسع في البول في المغتسل اذا جرى الماء عليه ذكره الترمذي وقال عليه السلام لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوساوس منه وقال ابن المبارك

تقدمت ترجمته (ان كان الماء جاريا فلا بأس به) وبه قال أبو حنيفة ونص العوارف يوسع في البول في المستحم اذا جرى فيه الماء اه أى فهو مقيد في المستحم كما يظهر ذلك بالتأمل (و) السادس عشر (أن لا يستحب) معه عند توجهه الى الغائط أو البول (شيأ) كالخاتم والدرهم (عليه اسم الله عز وجل و) اسم (رسوله صلى الله عليه وسلم) احتراماً وان كان خاتمه عليه شيء من ذلك ولم يجد بداً من نزع قلبه فسه الى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التمام والرقى اذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو نحاس أو غير ذلك فلا بأس به ثم رأيت الرافي قال ومنها أن لا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى كالخاتم والدرهم التي عليها اسم الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمه لانه كان عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيماً وتوقيراً قال وكذلك يحترز من استحباب ما عليه شيء من القرآن وهل يختص هذا الادب بالبنين أم يعم البنين والحجرات فيه اختلاف للاصحاب ورأيت للصيرى انه اذا كان على فص الخاتم ذكر الله تعالى قلعه قبل دخول الخلاء أو ضم كفه عليه فيخير بينهما وكلام غيره يشعر انه لا بد من التزعم نعم قيل انه لو غفل عن التزعم حتى اشتغل بقضاء الحاجة ضم كفه عليه حتى لا يظهر (و) السابع عشر (أن لا يدخل بيت الماء) أى المستحم أو المرحاض (حاصر الرأس) أى كاسفه فلا يدخل الامعاء رأسه وكذلك عند الجساع (و) الثامن عشر (أن يقول) بالتعوذ الوارد (عند الدخول) أى عند اذنته (بسم الله أعوذ بالله من الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم) وفي المدخل لابن الحاج أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات النجس الرجس الشيطان الرجيم وأخرج الجماعة من حديث أنس كان اذا دخل الخلاء قال اللهم انى أعوذ بك من الخبيث والخبيثات هذا لفظ جاد بن زيد ولفظ عبد الوارث بن سعيد أعوذ بالله والباقي سواء وأخرج أصحاب السنن الاربعة من حديث زيد بن أرقم رفعه ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات وقال الترمذى حديث أنس أصح وحديث زيد بن أرقم في اسناده اضطراب قلت قول المصنف عند الدخول لم أر العندية في واحد من الصحيحين وإنما علق البخارى للارادة والذي اتفقا عليه بلفظ كان اذا دخل وفي رواية هشيم عند مسلم الكنيف بدل الخلاء وأخرجه البيهقي من طريق مسدد بلفظ اذا أراد دخول الخلاء وأما قوله بسم الله فأخرجه الطبرانى في الدعاء من حديث قتادة عن أنس رفعه أن هذه الحشوش محتضرة فاذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم انى أعوذ بك من الخبيث والخبيثات وأخرجه الدارقطنى في الافراد وقال تفرد به عدى بن أبى عمارة عن قتادة وقال الطبرانى لم يقل فيه بسم الله الا عدى عن قتادة وأخرج ابن ماجه من حديث على رفعه ستر ما بين الجن وعورات بنى آدم أن يقول اذا دخل الكنيف بسم الله وأما بقية الزيادات التي في سياق المصنف فأخرج الطبرانى في الدعاء من حديث ابن عمر وأنس رفعه ان كان اذا دخل الخلاء قال اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وأخرج ابن السنن حديث أنس مثله وأخرجه أبو نعيم كذلك إلا انه زاد في أوله بسم الله وهذه الرواية أقرب ما يكون الى سياق المصنف وكذلك ما رواه الطبرانى في الدعاء من حديث أبى أمامة رفعه لا يجزئ أحدكم اذا دخل مرفقه أن يقول اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً (و) التاسع عشر (أن يقول) (عند الخروج) من قضاء الحاجة (الحاجة) الذى أذهب عنى ما يؤذنى وأبقى على ما ينفعنى ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء في موضع الحاجة) وهذه الزيادة وجدت في بعض النسخ وسقطت من أكثرها والدعاء المذكور أخرجه الطبرانى في الدعاء من طريق سلمة بن دهرام عن طاوس رفعه فذكر حديثاً فى أدب الخلاء وفيه ثم لبقل اذا خرج الحمد لله الذى الخ مثل سياق المصنف قال الطبرانى لم نجد من وصل هذا الحديث قال الحافظ وفيه مع ارساله ضعف وأخرج الاربعة من حديث عائشة رفعه كان اذا خرج من الغائط قال غفرانك

ان كان الماء جارياً فلا بأس به ولا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى أو رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يدخل بيت الماء حاصر الرأس وأن يقول عند الدخول بسم الله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث الخبيثات الشيطان الرجيم وعند الخروج الحمد لله الذى أذهب عنى ما يؤذنى وأبقى على ما ينفعنى ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء

وقال الترمذي غريب حسن اه وفي الباب حديث أبي ذر كان صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني وحديث أنس بن مالك مثله وفي لفظ الحمد لله الذي أحسن الي في أوله وآخره وحديث ابن عمر رفعه كان اذا خرج قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته وأذهب عني آذاه وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب السكر والحرائط في باب فضيلة السكر من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نوحا عليه السلام لم يغم عن خلاء قط الا قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى منفعتي في جسدي وأخرج عني آذاه (و) العشرون (أن بعد الحجر) أي يهينه للاستنجاء (قبل الجلوس) في المرحاض وكذلك الماء لمن جع بينهما وقد ورد اتقوا الملاعن الثلاث وأعدوا النبل وهي أبحار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار لو ملأها بعد قضاء الحاجة (و) الحادي والعشرون (أن لا يستنجى بالماء في موضع) قضاء (الحاجة) للآية تطاير اليه شيء من نجاسة وهذا اذا كان الموضع المعد للغائط قريبا ولا مسأله فأما المراحض التي تبقى الآن بالديار المصرية وغيرها فيباح ذلك لان فيه حرجا ومشقة ثم رأيت النووي نبه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال هذا في خير الاخيلة المتخذة لذلك أما الاخيلة فلا يتنقل فيها لعلها لا يناله رشاش (و) الثاني والعشرون (أن يستبرئ من البول) خاصة ويتفقد نفسه فيه فيعمل على عادته (بالتمحج) والذهاب والحجى والقعود والقيام ولي التمسك المني على اليسرى والنظ الى وراء (والنتر) أي نتر الذكر (ثلاثا) وذلك برفق (وامرار اليد) أي بعض أصابعه كما عند الراعي (على أسفل القضيب) ويدل على ذلك ما هنا من البقايا قال ابن الحاج في المدخل رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وآخر لا يحصل له ذلك الا بعد أن يقوم ويقعد وذلك راجع الى اختلاف أحوال الناس في أمر جثتهم وفي مآكلهم وفي اختلاف الأزمنة عليهم فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الامر عليه وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فيخاف عليه أن يصلي بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما يظهر له في كل وقت من حال مزاجه وغذائه وزمانه فليس الشيخ كالشباب وليس من أكل البطيخ كمن أكل الجبن وليس الحر كالبرد اه (ولا يكثر التفكير في الاستبراء فيوسوس) أي يوقع نفسه في الوسوسة هل طهر المحل أم لا (ويشق عليه الامر) خصوصاً في المواضع الباردة (و) اذا بلى أحد بذلك فعلاجه أن (ما يحس به من بلل) وداؤه في المحل (فليقدر) في نفسه (أنه بقية الماء) الذي استنجى به فيزول عنه الوسواس (فان كان يؤذيه ذلك) ولم يندفع عنه (فليرش الماء عليه) أي على الفرج وينفضه (حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رشح الماء) قال العراقي رشح الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث سفيان بن الحكم الثقي أو الحكم بن سفيان وهو مضطرب كما قال الترمذي وابن عبد البر اه وفي القوت وقد يكون ما يظهر من البذاذة بعد غسل الذكر بالماء ان ذلك من مرجع الماء يتردد في الاحليل لضيق المسالك وتلاحم انضمامه عليه فان خشى الوسواس فليمنضغ على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفاً من ماء فيرشه عليه فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شبه فقهاء المدينة الذكر بالضرع وقال بعضهم انه لا يزال يخرج منه شيء بعد الشيء مادامت تمدد وقبل اذا وقع الماء على الذكر انقطع البول (وقد كان أخفهم استبراء) وأقلهم استعمالاً للماء (أفقههم) عندهم هكذا في القوت زاد المصنف (فقدل الوسوسة فيه على قلة الفقه) في الدين (وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الخراة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط) قال العراقي أخرجه مسلم وقد تقدم في قواعد العقائد اه قلت وأخرجه الاربعة في السنن بلفظ قبل له قد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراة قال أجل نهانا فساقره وفي سبأ فقههم زيادة على ما أورده المصنف هنا (وقال رجل لبعض

وان بعد النبل قبل الجلوس وأن لا يستنجى بالماء في موضع الحاجة وأن يستبرئ من البول بالتمحج والنتر ثلاثا وامرار اليد على أسفل القضيب ولا يكثر التفكير في الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الامر وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء فان كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أنه صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رشح الماء وقد كان أخفهم استبراء أفقههم فقدل الوسوسة فيه على قلة الفقه وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الخراة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وقال رجل لبعض

الصحابه) هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه (من الاعراب) وهو الصحيح وما في نسخ الاحياء تحريف (وقد خاصمه) فقال (لا أحسبك تحسن الخراءة فقال بلي وأبيك اني) بها (لخاذق) أي عارف فطن قال فصفها لي قال (أبعد الاثر) أي أبعد عن الناس حتى يخفى أثرى (وأعد المدر) أي أهبطه للاستنجاء قبل الجلوس لقضاء الحاجة (واستقبل الشيخ واستدبر الريح) أي أجعل الشيخ سائرا من قدامي وأجعل الريح من ورائي لا يظير الرشاش (واقفي اقعاء الظبي واجفل أجفال النعام) ونص عوارف المعارف قال رجل من بعض الصحابة لرجل من الاعراب وفيه قال أبعد عن البشر وأعد المدر والباقي سواء قال صاحب القوت (الشيخ) بالكسر (نبت طيب الرائحة) ولبس في القوت الرائحة وانما فيه نبت طيب يكون (بالبادية) أي غير مستزرع (والاقعاء ههنا) ونص القوت في هذا الموضع (أن يستوفز على صدور قدميه) أي يتعد منتصبا غير مطمئن وفي قوله ههنا إشارة إلى أن الاقعاء له معان لكنها لا تناسب في الاستنجاء يقال أقفى اذا ألصق أليته بالأرض ونصب ساقيه ووضع يديه على الأرض كما يقف الكلب وفي الصحاح الجوهري بعد قوله ونصب ساقيه ويتسائد الى ظهره وقال ابن القطاع أقفى الكلب جلس على أليته ونصب نخذه وأقفى الرجل جلس تلك الجلسة (والاجفال أن يرفع عجزه) وفي القوت عجزته وفي بعض نسخ الكتاب وأجفل أجفل النعام وهو صحيح أيضا يقال جفلت النعامة اذ انت وشردت وأجفل القوم أسرعوا في الهرب (ومن الرخصة أن يقول الانسان قريبا من صاحبه مستتراعنه فعلم ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة حيائه ليستن الناس به) وفي نسخة ليسن لئلا وس عبارة القوت فأما من أراد أن يقول قريبا من صاحبه بحيث يراه أو يحسه فلا بأس بذلك فانها رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الحياء منها بفعله لانه عليه السلام كان أشد الناس حياء وقد كان مع ذلك يقول والى جنبه صاحبه ليستن التوسعة في ذلك قلت وتقدم قريبا في حديث حذيفة عند أبي داود فذهبت أتباعه فدعاني حتى كنت عند قبة وقال العراقي هو متفق عليه من حديث حذيفة اه قلت بل هو عند الستة كما تقدمت الإشارة اليه (تنبيه) قد ذكر النووي في تحقيق المنهاج آدابا أخرى لم يشر لها المصنف وكذلك ابن الحاج في المدخل وقد أكثر منها حتى أوصلها الى ستين وقد أشير الى بعضها لان بعضها منها قد ذكره المصنف في الذي يليه فأغنانا عن ذكره قال النووي يكره استقبال بيت المقدس واستدباره يقول أو غائط ولا يحرم ويكره أن يذكر الله تعالى أيتسكلم بشئ قبل خروجه الا ضرورة فان عطس حمد الله تعالى بقلبه ولا يحرك لسانه وكذا في حال الجماع ويكره البول في قارعة الطريق وعند القبور ويحرم البول على القبور وفي المسجد ولو بال في اناء في المسجد فهو حرام على الاصح ويستحب أن لا يرى الى ما يخرج منه ولا الى فرجه ولا الى السماء ولا يعبت بيده ويكره اطالة القعود على الخلاء ويستحب أن يقول في مكان لين لا يرتد عليه بوله فيه اه وقال ابن الحاج في المدخل وأن لا يقعد حتى يلتفت يمينا وشمالا واذا قعد لا يلتفت يمينا ولا شمالا ولا بأس أن يستعبد عند الارتياح ويجب أن يتكلم اذا اضطر الى ذلك من أمر يقع مثل حريق أو أمعي يقع أو دابة أو ما أشبه ذلك وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد فان سلم عليه أحد فلا يرد عليه ويكره أن يقول في المتحدر اذا كان هومن أسفل لان بوله يرجع اليه وان يفرج نخذه في القعود لا يلائم تطاير عليه شئ من الخجاسة لا يشعر بها وأن لا يتغوط تحت ظر حائط ولا على شاطئ نهر لان هذه المواضع لراحة الناس في الغالب اذا أراد أحد أن يستريح يطلب ظلا أو برد النهر للماء فيجد ما يجعل هنالك فيقول اللهم العن من فعل هذا وان يجنب البيع والكنايس للاحترامها وانما هو لئلا يفعلوا ذلك في مساجدنا كنهي عن سب الالهة المدعوة من دون الله عز وجل لئلا يسبوا الله تعالى ويكره البول في الاراني النفيسة للسرف وكذا يمنع في أواني الذهب والفضة لتحريم اتخاذها واستعمالها ويكره في مخازن الغلة والدور المساوكة التي خربت ويجذر أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء في الثقب فانه من فعل

الصحابه من الاعراب وقد
خاصمه لأحسبك تحسن
الخراءة قال بلي وأبيك
اني لا حسنها واني بها
لخاذق أبعد الانر وأعد
المدر وأستقبل الشيخ
واستدبر الريح واقفي اقعاء
الظبي وأجفل أجفال النعام
الشيخ نبت طيب الرائحة
بالبادية واذا قعاء ههنا أن
يستوفز على صدور قدميه
والاجفال أن يرفع عجزه
ومن الرخصة أن يقول
الانسان قريبا من صاحبه
مستتراعنه فعل ذلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم مع
شدة حيائه ليمين للناس
ذلك

شرار الناس وهو منهي عنه وإذا قام ليستبرئ فلا يخرج بين الناس وذكره في يده وإن كان تحت ثوبه فإن ذلك مثله وشوه فكثيرا ما يفعل بعض الناس هذا وقد نهى عنه فان كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس إذ ذاك فليجعل على فرجه خرقة يشدها عليه ثم يخرج للناس فإذا فرغ من ضرورته تنظف اذ ذاك ويكره الاشتغال فيه - هو فيه من نتف ابظ أو غيره لئلا يبطئ في خروج الحدث والمقصود الاسراع في الخروج من ذلك المحل بذلك وردت السنة قال الامام أبو عبد الله القرشي إذا أراد الله بعبد خيرا يسهل عليه الطهارة وأن لا يستجمر بمحائط مسجد الحرمه ولا في حائط مملوك لغيره لانه تصرف في ملك الغير ولا في حائط وقف لانه تصرف فيه وهو في حوز من وقف عليه وذلك لا يجوز وهذا كله حرام باتفاق وكثيرا ما يتساهل اليوم في هذه الاشياء سيما فيما سبل للوضوء فتجد الحيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القذر لاجل استحمارهم فيها وذلك لا يجوز وأيضا في حائط مملوك لانه قد ينزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يلتصق هو أو غيره اليه فتصيبه النجاسة فيصلى بها ووجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فيتأذى وقد رأيت ذلك عيانا بعض الناس استجمر في حائط فسمعته عقر ب كانت هناك على رأس ذكره ورأى من ذلك شدة عظيمة والله أعلم * (كيفية الاستنجاء) * لما كان المخرج الى الاستنجاء انما هو قضاء الحاجة قدم آدابه ثم شرع في بيان كيفية الاستنجاء * اعلم أن الاستنجاء استفعال من النجوس والسيل للطلب أى طلب النجوس ليزيله والنجوس هو الاذى الباقي في قم أحد المخرجين وقيل السيل للطلب والازالة كالاستنجاء وقيل أصله الذهاب الى النجوس وهو ما ارتفع من الارض كانوا يستنزون بها اذا قعدوا للتخلي وبعد اتفاقهم على مشروعية الاستنجاء اختلفوا هل هو واجب أو سنة وبالاول قال الشافعي وأجدلامه صلى الله عليه وسلم بالاستنجاء بثلاثة أحجار وكل ما فيه تعدد يكون واجبا كوقوع الكلب وقال مالك وأبو حنيفة والمزني من الشافعية هو سنة واحتجوا بحديث أبي هريرة عند أبي داود مرفوعا عن استجمر فليوتر فن فعل فقد أحسن ومن لا فلا خرج وأجاب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث ورد بأن الامر للاستنجاء وعنده الزيادة على الثلاث مع الانقاء بدعة وبدونه واجبة ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي وأحمد بشرط لما روى أبو داود عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب أحدكم لحاجة فليستطب بثلاثة أحجار وقال أبو حنيفة ومالك وداود ليس بشرط بدليل ما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتية بثلاثة أحجار فوجدت حجرين ولم أجد الثالث فأتيته برؤة فأخذ الحجرين وألقى الرؤة وقال هذا ركس فاستدل الطحاوي بقوله وألقى الرؤة على عدم اشتراط الثلاث وعلل بأنه لو كان مشروطا لطلب ثالثا وأوجب بان في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله هذا ركس آتيني بحجر أو أنه عليه السلام اكتفى بطرف أحد الحجرين عن الثالث لان المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاثة أحرف قال المصنف (ثم يستحي مقعدته) كناية عن الدبر اذا كان بالجماد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات اما باحرف حجر واحد وما في معناه أو باحجار فقوله (بثلاثة أحجار) ليس لتخصيص الحكم بها لان غير الحجر مشارك للحجر في تحصيل مقصود الاستنجاء ولعل ذكر الاحجار جرى لغلبتها والقسرة عليها في عامة الاماكن فقوله المذكور مسوقا على موافقة الخبر والا فالحكم غير مخصوص بالاحجار (فان أتى) الموضع بثلاث الثلاث الاحجار ونحوها (كفى) وقال مالك وأبو حنيفة اذا حصل الانقاء بمادون الثلاث كفى قال الرافعي ولا محابنا وجه موافقة حكمه أبو عبد الله الحنطى وغيره (والا) أى اذا استوفى العدد لكنه لم ينق (استعمل رابعة) وجوبا حتى ينق فانه المقصود الاصل من شرع الاستنجاء (فان أتى كفى) والا استعمل خامسة فان الايتار مستحب قال عليه الصلاة والسلام من استجمر فليوتر (أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة وهو رواية مسلم أيضا وعند مسلم أيضا من حديثه اذا استجمر أحدكم فليستجمر

* (كيفية الاستنجاء) *
ثم يستحي مقعدته بثلاثة
أحجار فان أتى بها كفى
والا استعمل رابعة فان أتى
استعمل خامسة لان الانقاء
واجب والايتار مستحب
قال عليه السلام من
استجمر فليوتر

وترا وقوله فليوترأى بثلاث أو خمس أو سبع أو غير ذلك والواجب الثلاث فان حصل الانقاع بهم او الا
وجبت الزيادة كما تقدم واستحب الايتار ان حصل الانقاع بسفع وحل ابن عمر الاستجمار هنا على استعمال
البحور فكان يتطيب وترا ويستنجي وتراجعا بينهما وحكاة ابن عبد البر عن مالك وعند أبي داود زيادة
في هذا الحديث وهو قوله من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأما كيفية الاستنجاء فبأن (ياخذ الحجر
يساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويدها) هكذا في النسخ بتأنيث الضمير والصواب
وعده وفي بعض النسخ ويمر بها من الامرار (بالمسح والادارة الى المؤخر) وعبرة القوت ياخذ الحجر
بشماله وعده على مقعده من مقدمها مسحا الى مؤخر المقعدة ثم يرمي به هناك (وياخذ الثانية ويضعها
على المؤخر كذلك ويدها الى المقدمة) وعبرة فيبتدي به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها الى
مقدمها ثم يرمي به (وياخذ الثالثة فيديرها حول المسربة ادارة) والمسربة كمقعدة بحري الغائط
ويخرجه سميت بذلك لانسراب الخارج منها فهي اسم للموضع وهكذا هو نص القوت وزاد عليه
المصنف فقال (وان عسرت الادارة ومسح من المقدمة أو المؤخرة أجزاء) وقال الرافي في شرح الوجيز
في كيفية الاستنجاء وجهان أظهرهما وبه قال ابن أبي هريرة وأبو زيد المروزي انه يمسح بكل حجر جميع
المحل بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى فيمسحها به الى مؤخرها ويديره الى الصفحة اليسرى
فيمسحها به من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدمة الصفحة
اليسرى ويفعل به مثل ذلك ويمسح بالثالث الصفحتين والمسربة ووجهه ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال
فليستنج بثلاثة أحجار يقبل الواحد ويدير واحد ويحلق بالثالث قلت قال ابن الملقن هو غريب وقال
النووي في شرح المذهب ضعيف منكر لا أصل له قال وقول الرافي انه ثابت غلط منه اه قال الرافي
والثاني قال أبو اسحق ان حجرا للصفحة اليمنى وحجرا للصفحة اليسرى وحجرا للوسط قلت هذا المحكي عن
أبي اسحق تبع فيه صاحب المذهب والذي حكاه الماوردي عن أبي اسحق أن يمسح بالحجر الاول الصفحة
اليمنى من مقدمها الى مؤخرها ويمسح بالثاني اليسرى من مؤخرها الى مقدمها ثم يمسح بالثالث جميع المحل
اه ثم قال الرافي وحكي في التهذيب وجهان ثالثا وهو انه ياخذ واحدا فيضعه على مقدم المسربة ويديره
الى مؤخرها ويضع الثاني على مؤخرها ويديره الى مقدمها ويحلق بالثالث كان المراد بالمسربة جميع
الموضع وعلى هذا الوجه يمسح الحجر الاول والثاني جميع الموضع كأنه صفحة واحدة ويطيف الحجر
الثالث على المنفذ وبهذا يفارق هذا الوجه الوجه الاول فانه على ذلك الوجه يطيف الحجرين الاولين
ويمسح بالثالث جميع الموضع قلت وهذا الوجه الثالث أقرب الى ما ذكره أصحابنا قال الفقيه أبو جعفر
الهندواني اذا كان الرجل في الشتاء يقبل بالاول ويدير بالثاني ويقبل بالثالث لان خصيته في الشتاء
غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ وا كان في الصيف يدير بالاول ويقبل بالثاني ويدير بالثالث لان خصيته
في الصيف متدليتان والمرأة تفعل في الاوقات كلها كالرجل في الشتاء ثم لا يتلوث فرجها كذا في شرح
النقابة للشهني وهكذا نقله شارح المختار وزاد أن المراد بالادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده
والله اعلم ثم قال الرافي وهذا الخلاف في الاستحقاق أم في الاولوية والاستحباب فيه وجهان عن الشيخ
أبي محمد أن الوجهين موضوعان على التنافي وصاحب الوجه الاول لا يجيز الثاني لان تخصيص كل حجر
لومنع مما يمنع رعاية العدد الواجب ولا يحصل في كل موضع الامسحة واحدة وصاحب الوجه الثاني لا يجيز
الاول للخبر المصرح بالتخصيص ويقول العدد معتبر بالاضافة الى جملة الموضع دون كل جزء منه قلت
قال النووي وقيل يجوز العدول من المكيفة الثانية الى الاولى دون عكسه والله اعلم ثم قال الرافي وقال
المهظم الخلاف في الاولوية والاستحباب لثبوت الروايتين جميعا وكل واحد منهما جائزا * (تنبيه) *
قول المصنف قبل موضع النجاسة فيه اشارة الى انه ينبغي أن يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسة

وياخذ الحجر يساره ويضعه
على مقدم المقعدة قبل
موضع النجاسة ويمر
بالمسح والادارة الى المؤخر
وياخذ الثاني ويضعه على
المؤخر كذلك ويمر به الى
المقدمة وياخذ الثالث
فيديره حول المسربة ادارة
فان عسرت الادارة ومسح
من المقدمة او المؤخر أجزاء

لأنه لو وضعه على النجاسة لبقى شيئا منها وانشرها وحينئذ يتعين الغسل بالماء ثم إذا انتهى إلى النجاسة
أدار الحجر قليلا قليلا حتى يرفع كل جزء منه جزءا من النجاسة ولو أمر من غيرا راة فقيه وجهان أحدهما
لأن الجزء الثاني من المحل يلقى ما ينجس من الحجر والاستنجاء بالنجس لا يجوز وأظهرهما لأنه لا يجوز
الاقتصار على الحجر رخصة وتكاف الادارة تضيق باب الرخصة وقد يعبر عن هذا الخلاف بأن الادارة هل
تجب أم لا والله أعلم (ثم) ان الرجل اذا كان يستنجي بالجامد في الغائط ما تقدم بيانه يأخذ الحجر ويسراه
ويسمحه به الموضع ولا يستعين باليمنى وفي البول (يأخذ حجرا كبيرا بيمينه) يسك (القضيب) أي الذكور
(يساره ويسمحه الحجر بقضيبه ويحرك اليسار) دون اليمين فلو حركهما جميعا أو خص اليمين بالحركة
كان مستنجيا باليمين ومنهم من قال لا ولي أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمينه ويمر الحجر على الذكر لأن
الاستنجاء يقع بالحجر وامساكه باليسار أولى والاول أظهر وأشهر لأن مس الذكر باليمين مكروه وانما قيد
المصنف الحجر بالكبير لأن الصغير يحتاج إلى ضبطه فمسكه بين ايماني الرجلين أو بين العقبين ويأخذ
ذكره بيساره ويسمحه عليه ولا يحتاج في هذه الصورة للاستعانة باليمين وان كان يستنجي بما لا يحتاج إلى
ضبطه كالخزعة العظمية والجدار أخذ ذكره باليسار (في مسح ثلاثا) أي ثلاث مرات (في ثلاثة مواضع
أو) مسح (في ثلاثة أحجار أو) مسح (في ثلاثة مواضع من جدار) غير ملوك لأحد ولا وقف لما تقدم
النقل عن ابن الحاج في النهي عنهما حتى ولا ملوكه خوفا من تلوثه أو خيره اذا أصابه المطر قال الرافعي
وذكر بعضهم انه لا طريق للاحتراز عن هذه الكراهية الا الامسك بين العقبين والايهامين أما اذا
استعمل اليمين منه كان مرتكباً للنهي كيف فعل اه (الى أن لا ترى الرطوبة) والندوة (في محل المسح)
ويعقبه الجفوف وكذلك اذا مده الى الارض ومسح به ثلاثا وفي القوت ومن مد ذكره من موضع الحشفة
لم ينفعه لانه ربما كان في قصبة الاحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء (فان حصل ذلك
بمرتين أقي بالثالثة ووجب ذلك) أي مسح المرة الثالثة وجوباً (ان أراد الاقتصار على الحجر) دون اتباعه
الماء (وان حصل بالربعة استحب الخامسة لا يثار) لقوله صلى الله عليه وسلم من استنجى بغير ماء ثم ينقل
من ذلك الموضع الى موضع آخر ويستنجي بالماء تحرراً عن عود الرشاش اليه اذا أصاب الماء النجاسة أي
فاذا كان يستنجي بالحجر فلا يقوم عن الموضع كيلا تنتشر النجاسة وقد تقدم عن النووي أن هذا في غير
الاخلية المعقدة لذلك أما الاخلية فلا ينتقل فيها للمسقة ولانه لا يناله رشاش (بأن يفيضه) أي يصب
الماء (باليمنى على محل النجوى) وهو الاذى الكائن على فم المخرج (ويدلك باليسرى) مبتدئاً بالوسطى
ثم بالمسحة والخنصر دلكتاً تماماً (حتى لا يبقى أثر) منه (يدركه الكف بحس اللبس) والمراد بالكف هنا
الاصابع وصورة الاستنجاء بالماء عند أصحابنا أن يبدأ بغسل قبله أولاً ثم يغسل دبره ببطون الخنصر
والبنصر والوسطى لا يبرزها احترازاً عن الاستمتاع بالاصابع حتى ينقطع الاثر ويعرف انقطاعه
بالخشونة في اللبس وعدم الراحة وفي الفتاوى الظهيرية يصعد بطن الوسطى فيغسل ملاقيها ثم البنصر
كذلك ثم الخنصر ثم السبابة حتى يغلب على ظنه الدهارة ولا يقدر ذلك بعدد لأن النجاسة مرتبة الارتفاع
الوسوسة فيقدو بالثلاث ويقع بالسبع والمرأة تصعد البنصر والوسطى جميعاً معاً ثم تفعل بعد ذلك كما
يفعل الرجل على ما وصفنا لانها لو بدأت بأصبع واحدة كالرجل عسى يقع أصبعها في موضعها فيجب عليها
الغسل وهي لا تشعر به (ويترك الاستقصاء) أي طاب المبالغة (فيسه بالتعرض للباطن) أي لما بطن
من النجاسة (فان ذلك منسحب لوسواس) ومن تعمقهم فيه ما أخبرني رجل من أهل الروم أن رجلين من
فضلائهم تذازعا فقال أحدهما للثاني أنت لا تحسن الاستنجاء فقال الثاني بلى أحسن فيه فأمر بفرسين
عريين بعد أن زبطا على متونهما قطعة ثوب أبيض وركب كل منهما واحداً بلا حائل أزار فرج به مشواراً
فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولا يخفى أن ذلك كله من المبالغات التي لم يكن يعرفها

ثم يأخذ حجراً كبيراً بيمينه
والقضيب بيساره ويسمحه
الحجر بقضيبه ويحرك
اليسار فيمسح ثلاثاً في ثلاثة
مواضع أو في ثلاثة أحجار
أو في ثلاثة مواضع من
جدار إلى أن لا يرى الرطوبة
في محل المسح فإن حصل
ذلك بمرتين أقي بالثالثة
ووجب ذلك ان أراد
الاقتصار على الحجر وان
حصل بالربعة استحب
الخامسة لا يثار ثم ينقل
من ذلك الموضع الى موضع
آخر ويستنجي بالماء بان
يغلبه باليمنى على محل
النجوى ويدلك باليسرى حتى
لا يبقى أثر يدركه الكف
بحس اللبس ويستترك
الاستقصاء فيه بالتعرض
للباطن فان ذلك منسحب
الوسواس

الساف ثم ان الرجل قد يختلف حاله من جهة الطعام والمشارب فلا يكون هذا أو مثاله مما يستدل به على أدب من آداب الاستنجاء واليه أشار المصنف بقوله (وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن) عن العين (ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تبرز) أي ما لم تظهر الى الخارج (وكل ما هو ظاهر) ويحسه البصر (وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء اليه) بالامرار (فيزيله) حتى يتيقن الطهارة (ولامعنى اللوسواس) فيه (ويقول بعد الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن فرجي من الفواحش) وانما ص النفاق بالقاب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شيء جاوز الحد فهو فاحش والبراد هنا الزنا المناسبة للفرج وانما جمعه نظرا الى أنواعه ثم ان هذا الدعاء لم أجده هكذا الا في القوت ونصه فيقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من الشك والنفاق وحسن فرجي من الفواحش اه وقد روى عن علي رضي الله عنه دعاء الاستنجاء من طرق أربعة ضعيفة الاولى من طريق خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه واذا غسلت فرجك فقل اللهم حصن فرجي واجعاني من الذين اذا أعطيتهم شكروا واذا ابتليتهم صبروا أخرجه أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس لكن الحسن بن علي منقطع وخارجة بن مصعب تركه الجمهور والثانية من طريق أحمد بن مصعب عن حبيب بن أبي حبيب عن أبي اسحق عن علي فذكر نحوه وفيه بعض زيادات أخرجه المستغفر أيضا وأحمد بن مصعب حافظ لكنه انهم بوضع الحديث والثالثة من طريق أبي جعفر المرادي عن محمد بن الحنفية قال دخلت على والدي علي بن أبي طالب رضي الله عنه واذا عن يمينه اناء من ماء فسمي ثم سكب على يده اليسرى ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واستر عورتى ولا تشمت بي عدوى الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساکر في أماليه وفي سنده أصرم بن حوشب وقد وصف بانه كان يضع الحديث والرابعة من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الجرح بن أبي أسامة في مسنده قال الحافظ في تخریج أحاديث الاذكار وفي مسنده حماد بن عمرو والنسبي وقد وصف أيضا بانه كان يضع الحديث قال ولم يحضرني سياق لفظه الآن والله أعلم (وبذلك يده) بعد الفراغ من الاستنجاء (بعاط) أي جدار ان كان في البنيان (أو بالارض) ان كان بالصحراء (ازالة للرائحة ان بقيت) وقد عقد أبو داود في سننه عليه بابا فقال باب الرجل يده بالارض اذا استنجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى الخلاء أتبعه بماء في نور أو ركوة فاستنجى ثم مسح يده على الارض ثم أتبعه بانه آخر فتوضأ وأخرجه ابن ماجه أيضا وقال النووي ويستحب أن يبدأ المستنجى بالماء بقبلة ويدلك يده بعد غسل الدبر وينضح فرجه أو يراويه بعد الاستنجاء دفعا للوسواس ويعتمد على أصبعه الوسطى في غسل الدبر ويستعمل من الماء ما يغلب على الظن زوال النجاسة به ولا يتعرض للباطن ولو غلب على ظنه زوال النجاسة ثم شم من يده ويحها فهل يدل على بقاء النجاسة في المحل كهي في اليد أم لا وجهان أحدهما لا والله أعلم (والجمع بين الماء والجرح) أو ما في معناه (مستحب) وفي شرح الرافعي أفضل وفي كتب أصحابنا غسل المحل بعد التنقية بنحو الجرد (فقد ورد انه لما نزل قوله عز وجل فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) أخرجه البزار في مسنده من حديث ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أنى الله بها عليكم قالوا) انا نتبع الحجارة الماء أي (نجمع بين الماء والجرح) وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن وقال العراقي ورواه ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب وجابر وأنس في الاستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الجرح اه قلت وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة رفعه قال نزلت هذه الآية في أهل قباء فيه رجال يحبون أن يتطهروا قال كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية وقال الترمذي

وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تظهر وكل ما هو ظاهر وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء اليه فيزيله ولا معنى للوسواس ويقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن فرجي من الفواحش ويدلك يده بعاط أو بالارض ازالة للرائحة ان بقيت والجمع بين الماء والجرح مستحب فقد روى أنه لما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أنى الله بها عليكم قالوا كنا نجتمع بين الماء والجرح

حديث غريب وقال العراقي وابن الملحق وفي ذلك رد على قول النووي تبعه ابن الصلاح ان لو ارد في جمع أهل قباء بين الماء والاحجار لأصله في كتب الحديث وانما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اه وقال الرافعي وفيه من طريق المعنى أن العين تزول بالجر والاثر بالماء فلا يحتاج الى تخامة عين النجاسة وهي محبوبة فان اقتصر على أحدهما فالماء أولى لانه يزيل العين والاثر والجر لا يزيل الا العين اه قال القسطلاني والذي اتفق عليه جمهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والجر أفضل فيقدم الجمر لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول كما قاله ابن سرة وسليم الرازي وكلام القفال الشاشي في تحاشن الشريعة يقتضي تخصيصه بالغائط * (تنبيه) * ومنهم من كره الاستنجاء بالماء ونفى وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم متمسكين بما رواه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لازل في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر انه كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري قال ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك انه أنكر أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجي بالماء وعن ابن حبيب انه منع من الاستنجاء بالماء لانه مطعوم وقال بعضهم لا يجوز الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم استعمل النبي صلى الله عليه وسلم الإحجار وأبوهريرة معه ومعه أداة من ماء أخرجه البخاري والاصمعيلى من طريق شعبة عن عطاء بن أبي ميثون عن أنس وعند مسلم فخرج علينا وقد استنجى بالماء وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير وفيه فأتيته بماء فاستنجى به ما وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من غائط قط الا من ماء والله أعلم * (تنبيه) * آخر قد تقدم أن الجمع بينهما أدب وقال الشنن في شرح النقاية وقيل هو سنة في زماننا ما روى البيهقي في سننه وابن أبي شيبة في المصنف عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال من كان قبلكم كانوا يعرفون بعرا وأنتم تملطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء اه قلت وأخرج الترمذي من حديث عائشة انها قالت مررت بأزواجكن أن يغسلن أثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل

* (فصل) * لم يشر المصنف هنا الى كل ما يستنجى عنه وقد أورد في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرافعي قال الخارج من البدن اماريح فلا يستنجاء منه أوعين فان وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالأني والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الاقتصار على الجمر قلت قال النووي صرح صاحب الحاوي وغيره بجواز الاستنجاء بالجمر من دم الحيض وفأدته فيمن انقطع حيضها واستنجت بالجمر ثم تيممت لسفر أو مرض صلت ولا إعادة اه ثم قال الرافعي وان لم تجب به الطهارة الكبرى نظر ان لم تجب به الصغرى أيضا نظر فان كان طاهرا فذلك وان كان نجسا كدم الفصد والحجامة فيزال كما يزال سائر النجاسات ولا مدخل للحجرفيه وان وجبت به الطهارة الصغرى فان خرج من الثقبسة التي تنفتح ويحكم بانتقاض الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات ألا لا يجزئ فيه مدخل فيه وجوه ثلاثة وان خرج من السيلين نظر ان لم يكن ملوثا كالود والحصة التي لا رطوبة معها ففي وجوب الاستنجاء فيه قولان اصحهما لا يجب لا بالماء ولا بالجمر لان المقصود من الاستنجاء إزالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل فاذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للإزالة ولا للتخفيف والثاني يجب لانه لا يخلو عن رطوبة وان قلت وخفيت وان كان ملوثا فينظر ان كان نادرا كالدم والقبح ففيه قولان أحدهما يتعين ازالته بالماء رواه الربيع والثاني رواه المزني وحرملة وهو الصحيح انه يجوز الاقتصار فيه على الجمر نظر الى المخرج المعتاد فان خروج النجاسات منه على الانقسام الى الغالبة والنادرة بما يتكرر ويعسر البحث عنها والوقوف على كيفية انما فينط الحكم بالمخرج ومنهم من قطع هذا وحمل ما رواه الربيع على ما اذا كان بين الالبتين لاني الداخل ومن جملة النجاسات النادرة المذمومة فيجب فيه هذا الاختلاف وحكى عن القفال تفصيل في النجاسات

النادرة وهو ان ما يخرج منها مشوب بالاعتدال كفي الحجر فيه وان تمحض النادر فلا بد من الماء هذا في الخارج النادر أما المعتاد فان لم يعد المخرج فعليه أحد الأمرين إما إزالة الماء كسائر النجاسات وإما التخفيف بجماد وان عدا المخرج نظرا ان لم ينتشر أكثر من القدر المعتاد فكذلك يتخير بين الأمرين وذلك القدر من الانتشار يتعذر أو يتعسر الاحتراز عنه ونقل المزي أنه اذا عدا المخرج لا يجوز في الماء ففهم من أثبتة قولا آخر وزعم أن الضرورة تختص بالمخرج ولا تسامح فيما عداه بالاعتدال على الانحجار والاكثر من امتنعوا من اثباته قولا وانقسموا الى مغلظ ومؤول وان انتشر أكثر من القدر المعتاد وهو أرى يعدو المخرج وما حو اليه فينظر ان لم يجاوز الغائط الاليتين ففي جواز الاقتصار فيه على الاجبار قولان أحدهما الجواز رواه الترمذي وبيح واجتبه الشافعي رضي الله عنه لهذا القول بان قال لم يزل في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم رقة البطون وكان أكثر أقواتهم التمر وهو ما يرقى البطن ومن رقى بطنه انتشر خلؤه عن الموضع وما حو اليه ومع ذلك أمروا بالاستجمار والثاني ذكره في القديم انه لا يجوز لانه انتشار لا يعم ولا يغلب واذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طريقان أحدهما القطع بالقول الأول رواها الشيخ أبو محمد والمسعودي والثانية القطع بالقول الثاني حكاهما كثيرون من الأئمة وأما البول فالحشفة فيه بمثابة الاليتين في الغائط والأمر فيه على هذا الاختلاف وعن أبي اسحق المروزي انه اذا جاوز البول الثقب لم يجوز فيه الحجر قولا واحدا والخلاف والتفصيل في الغائط والفرق أن البول ينفصل على سبيل الترقيق فيبعد فيه الانتشار وان جاوز الغائط الاليتين والبول الحشفة تعينت الإزالة بالماء كسائر النجاسات لانه نادر بمرء ولا فرق بين القدر المجاوز وغيره ومنهم من جعل ما لم يجاوز على الخلاف ثم حيث يجوز الاقتصار على الحجر فذلك بشرط أن لا تنتقل النجاسة عن الموضع الذي أصابته عند الخروج فلو قام وانضمت البتة عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لا يصيب موضع النجوة نجاسة من خارج حتى لو عاد اليه وشاش تا أصاب الأرض تعين الماء وبشرط أن لا يصفى الخارج عن الموضع فان جفت تعين الماء وحكى الرواية انه ان كان يقامه الحجر يجوزى والا فلا واختار هذا الوجه والله أعلم

(فصل) وقال أصحابنا ان جاوز النجس المخرج أكثر من قدر الدرهم فوجب غسله لان ما على المخرج انما اكتفى فيه بغير الغسل للضرورة ولا ضرورة في المجاوز ولو جاوز المخرج قدر الدرهم فعند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجب غسله وعند محمد يجب بذاء على أن المخرج كالظاهر وهو قول محمد أو كالباطن وهو قولهما وفي القنية ولو أصاب المخرج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم فالصحيح انه لا يطهر الا بالغسل ولو كانت المقدرة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز المخرج وهي أكثر من قدر الدرهم فعن الفقيه أبي بكر محمد بن الفضل لا تجزئه الاجار وعن أبي شعيب والطحطاوي تجزئه والله أعلم *خاتمة الباب* قال الرافعي لا فرق بين الخنثى المشكل وبين واضح الحال في الاستنجاء من الغائط وأما في البول فليس للمشكل أن يقتصر على الحجر اذا بال من مسلكيه أو أحدهما لان كل واحد منهما اذا أفرزناه بالنظر احتمل أن يكون زائدا فيسبيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والحجامة نعم يجيء في مسلكيه الخلاف في جواز الاقتصار على الحجر في الثقب المنفتحة مع انفتاح المسلك المعتاد اذا قلنا ينتقض الطهارة بالخارج منها وأما واضح الحال فالرجل مخير ان شاء اقتصر على الماء وان شاء استعمل الاجبار أو ما في معناها وكذلك البكر لان البكارة تمنع من نزول البول في النرج وأما الثيب فالغالب انها اذا باتت تعدى البول الى فرجها الذي هو مدخل الذكر ومخرج الولد لان ثقبه البول فوقه فيسبيل اليه فان تحققت ان الأمر كذلك لم يجزها الا الماء وان لم يتحقق جازها الاقتصار على الحجر لان موضع خروج البول لا يختلف بالثيابة والبكارة وانتشار البول الى غيره غير معلوم وحكى وجه انه لا يجوز لها الاقتصار على الحجر بحال ثم القدر المغسول من الرجل ظاهر وهو من المرأة ما يظهر اذا جلست على القدمين وفيه وجه تغسل الثيب باطن

بناخير العشاء والسؤال عند كل صلاة وأخرج ابن ماجه فعل الصلاة وأخرج فعل السؤال من حديث
 سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرج الترمذي فصل السؤال من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج
 أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء وأخرجه الترمذي والنسائي وحديث الترمذي
 مشتمل على الفعلين وكذلك عند أحد والضياء وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ مع كل وضوء وكذا
 عند الطبراني في الاوسط عن علي واقتصروا على فصل السؤال وعند الحاكم من حديث العباس بن عبد
 المطلب بلفظ لفرضت عليهم السؤال عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء وعند أحمد والنسائي عن أبي
 هريرة بلفظ عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسؤال وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول
 مرسل بلفظ لامرهم بالسؤال والطيب عند كل صلاة (وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون على
 قلما استاكوا) قال العراقي أخرجه البزار والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحمد والبخاري
 من حديث تمام بن العباس والبيهقي من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب اه قلت والذي قال انه
 مضطرب هو أبو علي بن السكن فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون وابن أبي خيثمة من حديث تمام كما
 ذكر ورأه الطبراني من حديث جعفر بن تميم أو تمام عن أبيه وقيل تمام بن قثم أو قثم بن تمام وقوله
 قلما بضم القاف وسكون اللام (أي صفر الأسنان) وقد قلت من باب تعب اذا تغيرت بصفرة أو خضرة
 وهو أفصح وهي قلما والجمع قلم كاجر وجر (وكان صلى الله عليه وسلم يستاك من الليل مرارا) وفي بعض
 النسخ في الليلة مرارا قال العراقي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اه (وعن ابن عباس رضي الله
 عنهما انه قال لم يزل يأمرنا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (بالسؤال حتى نطنا انه سينزل عليه فيه شيء)
 أخرجه الامام أحمد في مسنده من حديثه قاله العراقي (وقال) صلى الله عليه وسلم (عليكم بالسؤال فانه
 مطهرة للغم ومرضاة للرب عز وجل) أخرجه البخاري تعليقا مجزوماً في كتاب الصيام من حديث
 عائشة والنسائي وابن خزيمة موصولاً قاله العراقي وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس
 الذي قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الاوسط والبيهقي في شعب الایمان اه قلت
 وأخرجه ابن عدي من رواية الخليل بن مرة عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ مطهرة للغم
 مرضاة للرب مغرحة للملائكة قال والخليل عنده منا كبير قاله البخاري قلت وأخرجه أحمد من حديث
 ابن عمر الا انه قال مطيبة بدل مطهرة والباقي كلفظ المصنف (وقال علي رضي الله عنه السؤال يزيدني
 الحفظ ويذهب البلغم) وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم السؤال يزيد للحافظ حفظا وفي كلام ابن
 عباس في السؤال عشر خصال فذكر منها انه ينقي البلغم والبلغم أحد الاخطا الاربعة (وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسؤال على آذانهم) قال العراقي أخرجه الخطيب في كتاب أسماء
 من روى عن مالك وعند أبي داود والترمذي وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسواكه على
 آذنه موضع القلم من اذن الكاتب اه قلت وهو الذي قدمناه آنفا وآوله لولا أن أشق وفيه قال أبو سلمة
 فرأيت زيدا يجاس في المسجد وان السؤال من آذنه موضع القلم من اذن الكاتب فكما قام الى الصلاة
 استاك وقد أخرجه النسائي كذلك وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم وقال حسن صحيح وقول
 المصنف يروحون أي يأتون الى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي صلى الله
 عليه وسلم * (تنبيه) قد بقيت أحاديث في فضل السؤال لم يذكرها المصنف ونحن نشير اليه فنها
 ما أخرجه الستة خلا الترمذي من حديث حذيفة رفعه كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسؤال
 واختلاف في معنى الشوص هنا فصيل هو الغسل وقيل الدلك وقيل التنقية وقيل يشوص يستاك عرضا
 وقال ابن دريد الشوص الاستياك من أسفل الى أعلى ويقال شئت معرب شئت بمعنى غسلت بالفارسية
 قلت ومصدره شستن زيادة النون وأخرج أبو داود من حديث عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر ان رسول

وقال صلى الله عليه وسلم
 مالي أراكم تدخلون على
 قلما استاكوا أي صفر
 الأسنان وكان عليه السلام
 يستاك في الليلة مرارا وعن
 ابن عباس رضي الله عنه
 أنه قال لم يزل يأمرنا
 وسلم يأمرنا بالسؤال حتى
 نطنا انه سينزل عليه فيه
 شيء وقال عليه السلام عليكم
 بالسؤال فانه مطهرة للغم
 ومرضاة للرب وقال علي بن
 أبي طالب كرم الله وجهه
 السؤال يزيد في الحفظ
 ويذهب البلغم وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم
 يروحون والسؤال على
 آذانهم

الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهرا أو غير طاهر فلما شق ذلك عليه أمر بالسؤال لكل صلاة فكان ابن عمر يرى به قوة وكان لا يدع الوضوء لكل صلاة وأخرج السبعة خلا للخباري من حديث عائشة رفعت عشر من الفطرة فساقه وذ كرفهن السؤال وأخرج أبو داود من حديثها أيضا رفعتهم كان يوضع له وضوءه وسوا كه فاذا قام من الليل تخلى ثم استاك وأخرج أيضا من حديثها رفعتهم كان لا يرق في ليل ولا نهار فيستيقظ الاتسول قبل أن يتوضأ وأخرج البخاري في تفسير آل عمران من حديث ابن عباس بت عند النبي صلى الله عليه وسلم فاستن الحديث وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث عبد الله بن عمرو رفعه لولا أن أشق على أمتي لامرتهم أن يستاكوا بالاسحار وأخرج أحمد عن أبي بكر والشافعي وأحمد أيضا والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة وابن ماجة عن أبي أمامة بلفظ السؤال مطهرة للفم مرضاة للرب وزاد الطبراني في الاوسط عن ابن عباس ومجالة للبر في الكبير عنه يطيب الفم ورضي الرب وفي كتاب الايمان لمسة عن حسان بن عطية مرسل السؤال نصف الايمان والوضوء نصف الايمان وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال عن عبد الله بن عمرو بن حنبل ورافع بن خديج معا السؤال واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم وعن عبد الله بن جزء السؤال من الفطرة وأخرج ابن عدي والعقيلي والخطيب في الجامع عن أبي هريرة السؤال يزيد الرجل فصاحة وأخرج الديلمي في الفردوس عن أبي هريرة السؤال سنة فاستاكوا أي وقت شئتم ومن حديث عائشة السؤال شفاء من كل داء الا السام والسم الموت (وكيفيته أن يستاك بخشب الاراك) شجر من الحصى يستاك به قضبانة والواحدة اراكه ويقال هي شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والاغصان خواردة العود وله ثمر عناقيد يسمى البربريلاء العنقود الكف وفي الشفاء هو أفضل ما يستاك به بأصله وفرعه من الشجر ونباته في بطون الاودية وورجانب في الجبال وذلك قليل اه فقول المصنف بخشب الاراك اعم من الاصل والفرع والمعروف الآن في الاستعمال أصله المتبطن في الارض يحفر عليه فيخرج وهو طري ويقلع على قدر الشبر أو أكثر وينشف ويرسل الى سائر البلدان (أوغیره من قضبان الاشجار) جمع قضيب وهو الغصن الناعم كجر يد النخل وعرجونه والزيتون وبكل ماله رائحة كالسعد (مياخشن) اسمه (ويزيل القلق) محركة وهي صفرة تعلو الاسنان وخضرة كالخرقة الخشنة ونحوها نعم لو كان خزانة كاصبعه الخشنة ففيه ثلاثة أوجه أظهرها الاول الثاني موافق لابي حنيفة ومالك فانهم ما قالوا يحزني ويكره من عود الاس والنبين والرمات والورد والريحان واللفت طبيا فان الاستياك من كل ذلك يورث امراضا خاصة (ويستاك) الانسان (عرضا) لما ورد اذا استسكتم فاستاكوا عرضا رواه أبو داود في مراسيله والمراد عرض الاسنان ويستاك أيضا (طولا) وهو الذي يفسر به الشوص على أحد الأقوال وهو من سفل الى علو وقال النووي في الروضة كره جماعات من أصحابنا الاستياك طولا أي لانه يجرح اللثة (وان اقتصر فعرض) لانه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا وذكره المصنف في الوسيط أيضا ولم يذكر المصنف استياك اللسان فقد ورد ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم فيمارواه الشيخان وأبو داود والنسائي من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال أثبت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته يستن بسؤال بيده يقول أع أع والسؤال في فيه كأنه يتهوق هذا اللفظ البخاري وهي بضم الهـ حمزة فيها وفي رواية غير أبي ذر يفتحها وعند ابن عساكر بالاعجام وعند النسائي غاغا وعند أبي داود أه وفي صحيح الجوزي اخ اخ بكسرهما والحاء مجمعة وانما اختلفت الروايات لتقارب مخارج هذه الاحرف وكلها ترجع الى حكاية صوته صلى الله عليه وسلم اذ جعل السؤال على طرف لسانه كما عند مسلم والمراد طرفه الداخل كما عند أحمد يستن الى فوق (ويستحب السؤال عند كل صلاة) أي عند اعادة القيام اليها كما مر من حديث الشيخين لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسؤال عند كل صلاة أي أمر ايجاب (وعند كل وضوء) لما تقدم من حديث

وكيفية أن يستاك بخشب الاراك أو غيره من قضبان الاشجار مما يخشن ويزيل القلق ويستاك عرضا وطولا وان اقتصر فعرضاً ويستحب السؤال عند كل صلاة وعند كل وضوء

لولا أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل وضوء أي أمر إيجاب فبقى الأمر على الاستحباب والسنية
وحكى عن داود واسحق وجوبه لكن نقل عن اسحق أن تركه عدا يبطال الصلاة والمشهور عن داود أنه
سنة وكذا ابن خرم وزاد الا يوم الجمعة فإنه فرض لازم وغلط ابن أبي الدم في كتاب الانتصار القول المحكي عن
اسحق بأنه شرط في صحة الصلاة وفي بعض نسخ الحلية للشاشي أن أبا اسحق قال بذلك ولعله تصحف باسحق
(وان لم يصل عقبه) أي في الحال واستدل صاحب الهداية من أصحابنا على سنيته بأنه صلى الله عليه وسلم
كان يواطئ عليه واعترض عليه بأن المواظبة بتفيد الوجوب لا السنية وأجيب بأن المختار أن لا تفيد
لكنه مقيد بعدم العارض وهو قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل وضوء
ولو وجب لامرئهم شق عليهم أولاً ومن ثم قال شارح الكنز الأصح أنه مستحب لأنه ليس من خصائص الوضوء
وفي فتح القدير وهو الحق وبوافقه ما في المقدمة الغزوية يستحب في خمسة مواضع القيام إلى الصلاة وعند
الوضوء (وعند تغير النكبة) على وزن نكرة اسم من نكته عليه وله نكته أو نكته إذا تنفس على أنفه لبشتم
ريحفه (بالنوم) أي ذلك التغير قد يكون بالنوم (أو) ذلك التغير يكون من (طول الازم) بفتح فسكون
السكوت الطويل أو من ترك الأكل (أو) من (أكل ما تنكره راحته) كالصل والثوم أو غيرهما من
الخبائث وكذلك يستحب عند ارادة الجماع وأول ما يدخل المنزل وعند قراءة القرآن تعظيماً له وفي كل حال
الاصائم بعد الزوال والفيكره خلافاً لابن حنيفة ومالك وأحمد قال النووي ولما قول غريب أنه لا يكره السؤال
للاصائم بعد الزوال فهذه المواضع كلها مما يستحب فيها السؤال ويطرد فيه الاستحباب لكنه آكد في مواضع
منها عند الصلاة وان كان على الطهارة سواء كان متغير الفهم أو لم يكن ولم يذكر المصنف بقية خصال السؤال
وقدرى عن ابن عباس فيه عشر خصال يذهب الحنفى ويجلو البصر ويشد اللثة ويطيب الفم وينقى البلغم
وتفرح له الملائكة ورضى الرب تعالى وبوافق السنة ويزيد في حسنات الصلاة ويصحح الجسم وزاد غيره
ويزيد الحفظ وينبت الشعر ويصفي اللون وزاد شيخ مشايخنا السيد موسى بن أسعد الحماسنى الحنفى
الدمشقى في شرح منظومة السؤال له خصال في السؤال غير ما ذكر منها أنه يورث الغنى مع الايمان عليه
ويطرد وساوس الشيطان ويفصح اللسان ويهضم الطعام ويغزى الماء ويبطن الشيب ويشد الظهر
ويؤنس في اللحد ويوسع له في قبره ويزيد في العتق ويذكر الشهادة عند الموت ويسهل خروج الروح
من البدن ويذهب الجوع وينور الوجه ويسكن الصداع ويقطع الرطوبات وقد نظم بعض الفضلاء
أكثر تلك الخصال في أبيات فقال

فوائد السؤال عشرون تحب * مطهرة للفم مرضاة لرب
يفرح املاً كما يغبط الشيطان * يطيب نكبة جلاء الاسنان
يحداً ابصاراً وتوثى السنة * يحسن الصوت يركى الفطنة
يشد لحم ميت الاسنان * يزيد في فصاحة اللسان
يذكر الميت بالشهادة * ينهى لمن اعتاده اعداده
يبطن الشيب يزيد الاجرا * يسهل النزاع يقوى الظهر
يزيد في العتق على المعتاد * وقاطع رطوبة الاجساد

اه وفي تاريخ داريا العبد الصمد الخولاني عن أنس رضى الله عنه رفعه عليكم بالسؤال فنعى الشئ السؤال
يذهب الحفرو ينزع البلغم ويجلو البصر ويشد اللثة ويذهب بالجرو ويصلح المعدة ويزيد في درجات الجنة
ويحمد الملائكة ورضى الرب ويغضب الشيطان قال الترمذى الحكيم وليبلغ ريقه في أول استنابا
فانه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت ولا يبلغ بعد شيئاً فانه يورث النسيان * (تنبيه) * لم يذكر
المصنف دعاء السؤال وذكره الرويانى في البحر فقال ويقول عند السؤال اللهم بيض به أسناني وشده

وان لم يصل عقبه وعند
تغير النكبة بالنوم أو
طول الازم أو أكل ما تنكره
راحته

لثاني وبارك لي فيه يا ارحم الراحمين (ثم عند الفراغ من السؤال يجلس) أي يتهو والافضل أن يكون مستقبل القبلة (للا وضوء ويقول بسم الله الرحمن الرحيم) هكذا هو في شرح المذهب وفي شرح المفتاح للاستاذ أبي منصور بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وفي زيادات العبادي بسم الله العظيم الحمد لله على الاسلام ونعمته وهذا هو المنقول عن متقدمي الحنفية وعزاه الطحاوي الى السلف وقيل بل الافضل ما ذكره المصنف لعموم حديث ذي بال وجعل المصنف في بداية الهداية بين البسملة والدعاء الذي يليه في موضع واحد وعبارة الوجيز وأن يقول بسم الله أي للتبرك والتعين قال الرازي وهو أقفها وأما أكملها أن يأتي بها تامة كما نبه عليه الولي العراقي وقال الزاهدي من أئمتنا أن الافضل أن يأتي بها بعد التعمد وفي النهر ولو كبر أو همل أو وجد الله كان مقيما لاصل السنة وقال قاضيخان الاصح أنه يأتي بها مرتين مرة قبل كشف العورة للاستنجاء ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الاعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيها وذهب أحدنا إلى أن التسمية واجبة لما (قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله عليه) فالت المعنى (أي لا وضوء كاملاً) قال الرافي كذلك روي في بعض الروايات ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من توضع كراسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه ومن توضع لم يذ كراسم الله كان طهوراً للاعضاء وضوئه ولو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء اهـ والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل الترمذي عن البخاري أنه أحسن شيء في هذا الباب اهـ قلت ورواه أبو داود وابن ماجه من رواية أبي هريرة وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك وقال أحدنا أعلم حديثنا في هذا الباب له اسناد جيد قاله ابن الملقن وفي الباب عن أبي سعيد وعائشة وسهل بن سعد وأبي سبرة وأم سبرة وعلي وأنس وأما قول الرافي كذلك روي في بعض الروايات فقال ابن الملقن هذه غريبة وقال الحافظ لا أعلمها في رواية ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعني من توضع كراسم الله عليه الحديث وقال النووي في الاذكار وجاء في التسمية أحاديث ضعيفة ثبت عن أحد بن حنبل أنه قال لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثاً ثابتاً قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديثه لا يلزم من نفي العلم بثبوت العدم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا ينبغي الحكم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع وقال بعد ما ساق الاحاديث الواردة في التسمية كلها ما نصه قال أبو الفتح البعمري أحاديث الباب ما صريح غير صحيح وأما صحيح غير صريح وقال ابن الصلاح يثبت بمجموعهما ما يثبت به الحديث الحسن والله أعلم اهـ * (تنبيه) * لو نسي التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أتى بها كمن نسي التسمية في ابتداءه لا كل يأتي بها إذا نذر كرفي الاثناء ولو تركها في الابتداء عدا فهل يشترط له التدارك في الاثناء هذا محتمل قال النووي قول الرافي هذا محتمل عجيب فقد صرح الاصحاب بأنه يتدارك في العدم ومن صرح به المحامي في المجموع والجرجاني في التحرر وغيرهما وقد أوضحه في شرح المذهب (ويقول عند ذلك أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون) وعبارة القوت ويقول عند التسمية أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ومثله في العوارف للسهروردي أعلم أن النووي في الاذكار قال وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يحج في نفسه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكرر ذلك بنحوه في كثير من كتبه فقال في التنقيح ليس فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الروضة لأصله ولم يذكره الشافعي ولا الجمهور يعني الحديث الذي أورده الرافي تبعاً للغزالي في غسل الرجلين وقال في شرح المذهب متعباً على مصنفه حيث أورده لأصله ولا ذكره المتقدمون وقال في المنهاج وحذف دعاء الاعضاء إذا لا أصل له وقد تعقبه صاحب المهمات فقال ليس كذلك بل روي من طرق منها عن أنس رواه ابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب وقد قال أبو داود أنه صدوق قدرى وقال أحمد ما كان بصاحب كذب وتعقبه الحافظ ابن

ثم عند الفراغ من السؤال يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول بسم الله الرحمن الرحيم قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى أي لا وضوء كاملاً ويقول عند ذلك أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون

جرح فقال لو لم يرد فيه الا هذا لمشي الحال ولكن بقية ترجع عند ابن حبان كان يروي المناكير عن المشاهير حتى يشهد المبتدئ في هذه الصناعة انها موضوعة وساق منها هذا الحديث ولا تنافي بين قوله وبين قول أجدوا بن داود بان يجمع بأنه كان لا يعتمد بل يقع ذلك في روايته من غلطه وغفلته ولذلك تركه البخاري والنسائي وأبو حاتم وغيرهم اه وفي حديث علي الذي أخرجه ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طرق عن مغيث بن بديل عن خارج بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن هو البصري عن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال يا علي اذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذي هدانا لهذا لا سلام الا اللهم اجعاني من التوابين واجعاني من المتطهرين قال المصنف (ثم يغسل يديه) الى كوعيه (قبل ادخالهما الاناء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك في وضوئه قال الرافي ولا فرق في استحبابه بين القائم من النوم وغيره ولا بين أن يتردد في طهارة يديه أو يتيقنها ولا بين من يدخل يديه في الاناء في توضئه وبين من لا يفعل ذلك ولفظ الكتاب لا يقتضي الا الاستحباب في حق من يدخل يديه في الاناء ثم من يدخل يديه في الاناء ولم يتيقن طهارة يديه بان قام من النوم واحتمل تنجس يديه في طوفهما وهو نائم يختص بشئ وهو انه يكره له ذلك قبل الغسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يديه في الاناء حتى يغسلهما ثلاثا فانه لا يدري أين باتت يده وكذا لو كان مستيقظا ولم يستيقظ طهارة اليدين وان تيقن طهارة يديه فهل يكره له الغمس قبل الغسل فيه وجهان أظهرهما لا بل يتخير بين تقديم الغمس وتأخيرهما لان سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لاحتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا والثاني يكره لان المتيقن والمتردد يستويان في أصل استحباب الغسل وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغمس وقال النووي على قول الرافي أظهرهما لا قلت ولا نزول الكراهة الا بغسلهما ثلاثا قبل الغمس نص عليه في البويطي وصرح به الاصحاب للحديث الصحيح قال أصحابنا اذا كان الماء في اناء كبير أو صغيرة مجوفة بحيث لا يمكن أن يصب منه على يده وليس معه ما يغترف به استعان بغيره أو أخذ الماء بضمه أو طرف ثوب نظيف ونحوه والله أعلم اه وقال الرافي أما قوله ثلاثا فليس ذلك من خاصية هذه السنة بل التثنية مستحب في جميع أفعال الوضوء كما سيأتي (ويقول اللهم اني أسألك اليمين والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة) هكذا هو في القوت والحوارف ولم أجده أصلا في أثر (ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة) قال الرافي الوضوء نوعان وضوء رفاهية وضوء ضرورة أما وضوء الرفاهية فعلى صاحبها أن ينوي أحد أمور ثلاثة أو لهما رفع الحدث أو الطهارة من الحدث فان أطلق كفاه لان المقصود من الوضوء رفع مانع الصلاة ونحوها فاذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب بالفعل وقد حكى وجه انه ان كان يمسح على الخف لم يجزه نية رفع الحدث بل ينوي استباحة الصلاة كالتميم ولو نوى رفع بعض الأحداث دون بعض بان كان قد نام وبال وفسا فنوى رفع حدث منها فبسه وجوه أحكمها انه يصح وضوءه لانه نوى رفع البعض فوجب أن يرتفع والحدث لا يتجزأ فاذا ارتفع البعض ارتفع الكل والثاني لا يصح لان ما لم ينور رفعه يبقى والأحداث لا تتجزأ فاذا بقي البعض بقي الكل ويكاد هذان الكلامان يتقاومان لكن من نصر الاول قال نفس النوم والبول لا يرفع وانما يرفع حكمهما وهو شئ واحد تعددت أسبابه والتعرض لهما ليس بشرط فاذا تعرض لهما مضافا الى سبب واحد كفت الاضافة الى السبب وارتفع والثالث ان لم ينفذ رفع ماعداه مع وضوءه وان نفاه فلا لان نيته حينئذ تتضمن رفع الحدث وابقائه فصار كالأول ارفع الحدث لا أرفعه والرابع ان نوى رفع الحدث الاول مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاول هو الذي أثرى المنع ونقض الطهارة والخامس ان نوى رفع الحدث الاخر مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاخر أقرب وذكر بعضهم الخلاف فيما اذا نواه ونفى غيره فان لم ينفذ مع بلا خلاف وهذا اذا كان الحدث الذي خصه

ثم يغسل يديه ثلاثا قبل أن يدخلهما الاناء ويقول اللهم اني أسألك اليمين والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة

بالرفع واقع له فان لم يكن كما اذا نوى رفع حدث النوم ولم ينم وانما بال نظر ان كان غالطا صح وضوءه لان التعرض لها ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها وان كان عامدا لم يصح في أحد الوجهين لانه متلاعب بطهارته الثاني استباحة الصلاة أو غيرها مما لا يباح الا بالطهارة كالطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المصحف فاذا نواها وأطلق أجزاءه لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء اذا نواها فقد نوى غاية المقصد وروى وجه انه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لان الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم وان نوى استباحة صلاة معينة فان لم يتعرض لمعادها بالنفي ولا بالاثبات صح أيضا وان نفى غيرها فثلاثة أوجه أحكمها الصحة لان المنوى ينبغي أن تباح ولا تباح الا اذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبعه والثاني المنع لان نيته تضمنت رفع الحدث وابقائه كما سبق والثالث يباح له المنوى دون غيره واذا نوى ما يستحب له الوضوء كقراءة القرآن للحدث وسماع الحديث وروايته والقعود في المسجد ونحو غيرها فوجهان أظهرهما انه لا يصح وضوءه لان هذه الافعال مباحة مع الحدث فلا يتضمن قصدها قصد رفع الحدث والثاني يصح لانه قصد أن يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله ولن يكون كذلك الا اذا ارتفع الحدث كما ذكرنا من الامثلة وفيما اذا كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء فان الغرض منه زيادة النظافة لكن المنع في القسم الثاني أظهر منه في الاول ولذلك قطع بعضهم بنفي الصحة فيه ولولش في الحدث بعد تنقيس الطهارة فتوضأ احتياطاً ثم تبين انه كان محذوفاً فهل يعتد بهذا الوضوء فيه هذان الوجهان لان الوضوء والحالة هذه محبوب للاحتياط للحدث الثالث اداء فرض الوضوء وهذا لان النية معتبرة في الوضوء لجهة كونه قرينة فاشبه سائر القربات ولهذا ذكرنا وجهين في اشتراط الاضافة الى الله تعالى كما في الصوم والصلاة وسائر العبادات والاولى أن لا يجعل اعتبار النية في الوضوء على سبيل القربات بل يعتبر بها للتمييز ولو كان الاعتبار على توجه القرينة لمساجز الاقتصار على اداء الوضوء وحذف الفرضية لان الصحيح انه لا يشترط التعرض للفرضية في الصلاة وقد نصوا على انه لو نوى اداء الوضوء كفاه بل يلزم أن يجب التعرض للفرضية وان نوى رفع الحدث أو الاستباحة فان قيل اذا لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا صلاة فكيف ينوى فرض الوضوء والجواب ان الشيخ أباع على ذكر ان الموجب للطهارة هو الحدث وقد وجب الآن وقتها لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة فلذلك صح الوضوء بنية الفرضية قبل دخول الوقت وصار بعض الاصحاب الى أن الموجب هو دخول الوقت أو أحدهما بشرط دخول الآخر ثم اذا نوى بوضوئه أحد الامور الثلاثة وقصد معه شيئاً آخر كالتبرد مثلاً ففيه وجهان أحدهما ويحكى عن ابن سريج انه لا يصح لان الاشتراك في النية بين القرينة وغيرها مما يخل بالاخلاص وأحكمهما انه يصح وأما النوع الثاني وضوء الضرورة وهو وضوء من به حدث دائم كالاستحاضة وسلس البول ونحوهما فلو اقتصر على نية رفع الحدث ففيه وجهان أحكمهما انه لا يجوز لان حدثهما لا يرتفع بالوضوء والثاني يصح لان رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقصد رفع الحدث يؤثر بتضمنه وان لم يؤثر بخصوصه ولو اقتصر على نية الاستباحة فوجهان أحدهما يصح والثاني لا ويحكى ذلك عن أبي بكر الفارسي والحصري ثم قال المصنف (ويستديم النية) من أول شروعه في أفعال الوضوء والافضل عند غسل كفيه الى أن يفرغ من الطهارة هذا هو الافضل فان لم يستديم الى آخرها فيستديم (الى غسل الوجه) أي أول جزء من أجزاءه فان فعل ذلك فقد صحت طهارته (فان نسيها عند) غسل (الوجه لم يجزه) هذا كله بناء على مذهب الشافعي في إيجابه النية في طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظر قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبه قال مالك وأحمد وغيرهما من الأئمة خلافاً لابي حنيفة فانه قال لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمها الآن أجد يقول من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزاء الوجه لا تصح طهارته ذكره ابن هبيرة وقال الرافعي لا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه لانها لو تأخرت لخلا أول الفرض عن النية واذا لم تتأخر

ويستديم النية الى غسل
الوجه فان نسيها عند
الوجه لم يجزه

فأما أن تحدث مقارنة لأول غسل الوجه أو تتقدم فإن حدثت مقارنة لأول غسل الوجه صح الوضوء ولا يجب الاستحباب إلى آخر الوضوء لما فيه من العسر ولكن لا يحصل له ثواب ما قبله من السنن وقال النووي قلت وفي الخاوي وجه أنه يثاب عليها والله أعلم ثم قال الرافعي وإن تقدمت عليه نظر أن استحبابها إلى أن ابتدأ بغسل الوجه صح الوضوء وحصل ثواب السنن المنوية قبله وإن فارت ما قبله ففي صحة الوضوء وجهان أحدهما الصحة وأصحهما المنع ثم قال وقول المصنف في الوجهين وقت النية حالة غسل الوجه مؤول لأن إطلاق غسل الوجه يتناول جميعه والجميع ليس بوقت النية لا بمعنى أنه يجب اقتران النية بالسلك كقولنا وقت الصوم النهار لأنه يجوز أن يغسل الوجه على التدرج ولا تقتصر النية بما سوى الجزء الأول ولا بمعنى أنه تجزئ النية في أي بعض من أبعاضه اتفقت كقولنا وقت الصلاة كذلك لأن اقترانها بما سوى الجزء الأول لا يعني فإذا المراد أول غسل الوجه والله أعلم (ثم يأخذ غرفة) من ماء (لغيبه) أي فيه (فيتمضمض بها) أي يردده في فيه (ثلاثا) أي ثلاث مرات بثلاث غرفات (ويغرغر بأن يرد الماء إلى الغصمة) أي رأس الخلق (الأن يكون صائما فيرق) أي لا يبالغ في الغرغرة خشية إلحاق الفساد بالصوم وقد ورد هذا الاستثناء في بعض الأحاديث نبيه عليه ابن القطان وقال سنده صحيح ثم كونه يتمضمض ثلاثا هو الذي روى من فعله صلى الله عليه وسلم ولو تمضمض ثلاثا بغرفة كان مقبها لسنة المتمضمض لاستتكر بالغرفات عندنا فيكون دون الأول صرح به الشيخ حسن في شرح مرافي الفلاح (ويقول اللهم أعني على تلاوة كتابك وكثرة الذكرك) هكذا هو في القوت وكذلك في العوارف الأربعة زاد قبله اللهم صل على محمد وآل محمد وجاء في حديث علي رضي الله عنه الذي تقدم سنده أنه غاف فيه فإذا تمضمض فقل اللهم أعني على تلاوة ذكرك وأخرج ابن عساكر من طريق محمد بن الحنفية عن أبيه وفيه فلما تمضمض قال اللهم لغني حتى وفي الذخائر لمجلى عند المتمضمض اللهم أعني على تلاوة القرآن والذكر (ثم) يأخذ (غرفة) أخرى من الماء (لأنه ويستنشق ثلاثا) أي يجذب الماء إلى مارن أنفه وهذا معنى قوله (ويصعد الماء بالنفس إلى خياشيمه) جميع خيشوم هو أعلى الأنف وظاهره أن كل هذا بغرفة واحدة وعندنا قيدوه بثلاث غرفات لعدم انطباق الأنف على باقي الماء بخلاف المتمضمض ولا يبالغ في الاستنشاق إذا كان صائما أيضا في السنن الأربعة عن لقيط بن صبرة رفعه أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما وقال الولي العراقي في شرح الهدى سنة المتمضمض والاستنشاق بالفصل وهو أن تكون غرفات المتمضمض غير غرفات الاستنشاق والجميع وهو عكسه والأفضل عند الرافعي الفصل بغرفتين وقيل ست غرفات وعند النووي بثلاث غرفات وهو ظاهر الأحاديث وقيل بغرفة ومن السنن المبالغة فيهما للمفطر بأن يبلغ الماء في المتمضمض أقصى الخلق مع إمرار الأصبع على الأسنان وفي الاستنشاق يصعد بالنفس إلى الخيشوم مع إدخال الأصبع اليسرى وإزالة ما فيه من الأذى وأما الصائم فلا يبالغ خشية إفساد صومه فيه صوم الفرض والتطوع اه وفي تقييد بعض أصحابنا المتمضمض والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنين خمس الترتيب والتلافي وتجدد الماء وفعله بما بالبيتي والمبالغة فيهما لغير الصائم وسر تقدمهما باعتبار أوصاف الماء لأن لونه يدرك بالبرص وطعمه بالغيم ويحبه بالأنف وقال ابن أمير حاج وقد تمت المتمضمض على الاستنشاق لشرف منافع الفهم على منافع الأنف التي لا تحصى ثم قال المصنف (ويستتر ما فيها) أي في الأنف بقوة النفس بيده اليسرى فان كان يباطنها شيء من الوسخ استعان بخنصر يده فأزال ما فيها (ويقول في) حال (الاستنشاق اللهم أوجد لي) وفي نسخة أرحني (رائحة الجنة وأنت عنى راض) هكذا هو في القوت ونص العوارف اللهم صل على محمد وآل محمد وأوجد لي رائحة الجنة وأنت راض عنى (و) يقول (في) حال (الاستنشاق اللهم انى أعوذ بك من روائح النار ومن سوء الدار) هكذا في القوت والعوارف وإنما خص الأول بالاستنشاق والثاني بالاستنشاق (لأن الاستنشاق إيصال) الماء إلى الأنف فيناسب طلب رائحة

ثم يأخذ غرفة لغيره فيمنعه
فيمنعه ضمضهم ثلاثا ويغفر
بان برد الماء الى الغاصمة
الآن يكون صائما ففرق
ويقول اللهم أعني على
تلاوة كتابك وكثرة الذكر
لك ثم يأخذ غرفة لغيره
ويستنشق ثلاثا ويصعد
الماء بالنفس الى خياشمه
ويسبتنثر ما فيها ويقول
في الاستنشاق اللهم أوجد
لي راحة الجنة وأنت
عني راض وفي الاستنشاق
اللهم اني أعوذ بك من
روائح النار ومن سوء الذوا
لان الاستنشاق اتصال

الجنة (والاستئثار ازالة) ما في الانف من الدرن بواسطة الماء فيناسب الاستعاذة من روائح الفاروق حديث على المتقدم بيانه فاذا استنشقت فقل اللهم رحنى رائحة الجنة وفي حديث أنس الذي في اسناده عباد بن صهيب فلما ان تغمض واستنشق قال اللهم اقنى بحجى ولا تحرمنى رائحة الجنة وفي كتاب البخارى لمجلى وعند الاستنشاق اللهم أجرنى من روائح أهل النار (ثم يغرف) من الماء (غرفة) أخرى (لوجهه فيغسله) بالاستيعاب وهو الفرض الثانى وأول الأركان الظاهرة للوضوء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية وحد الوجه على ما اختاره المصنف (من مبدا سطح الجبهة) اسم لما يصب الأرض حالة السجود مما فوق الحاجبين ويقال أيضا ما اكتنفه الجبهتان (الى منتهى ما يقبل من الذقن) بحركة مجتمع اللحيين (فى الطول ومن الاذن الى الاذن فى العرض) ومعنى ذلك على ما قاله الرافعى ان ميل الرأس الى التدوير ومن أول الجبهة يأخذ الموضع فى التسطيج وتقع به المحاذاة والمواجهة فحد الوجه فى الطول من حيث يبتدىئ التسطيج وما فوق ذلك من الرأس وفى كتب أصحابنا حده طولاً من مبدا سطح الجبهة الى أسفل الذقن وعرضاً ما بين شحمتى الاذنين (ولا يدخل فى) حد (الوجه) (الزغرة) بحركة مثنى زغرة وهما البياضان المكتنفان للناضية (على طرف الجبين) لانهم ما فى سمت الناضية (فهما من الرأس) وليس من الوجه لانهما جميعاً فى حد التدوير قال الرافعى ومما لا يدخل فى الوجه أيضاً موضع الصلع لانه فوق ابتداء التسطيج ولا عبرة بانحسار الشعر عنه نظراً الى الاعم الاغلب ومن ذلك موضع الصدغين وهما فى جانبي الاذن يتصلان بالعذارين من فوق لانهما خارجان عما بين الاذنين لكونهما فوق الاذنين وحكى فى الصدغين انهما من الوجه قلت وفى المذهب والشامل الذى بين العذار الى الاذن من الوجه بالاخلاف اه ثم قال الرافعى ومما يدخل فى الوجه موضع الغم لانه فى تسطيج الجبهة ولا عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب كمالعبرة باعتبار غير موضع الصلع على خلاف الغالب هذا اذا استوعب الغم جميع الجبهة والافوجيهان أحدهما ان الامر لا يختلف وهو من الوجه لما ذكرنا والشانى أنه من الرأس لانه على هيئته والباقي المكشوف من الجبهة بخلاف ما اذا أخذ الغم جميع الجبهة فان العادة لم تجر بان لا يكون للانسان جبهة أصلاً وربما وجه أحد هذين الوجهين بانه مقبل فى صفحة الوجه والثانى بانه فى تدوير الرأس ومعناه أن الغم ينتو من أوائل جبهته شئ ولا ينقطع شكل تدوير رأسه حيث ينقطع من غيره فذلك الموضع متصل بتدوير الرأس لكنه فى صفحة الوجه ثم قال المصنف (ووصل الماء الى موضع التحذيف وهو) أى موضع التحذيف ما ينبت عليه الشعر الخفيف بين ابتداء العذار والزغرة وربما يقال بين الصدغ والزغرة والمعنى لا يختلف لان الصدغ والعذار متلاصقان فهل هو من الرأس أو من الوجه وجهان قال ابن سريج وغيره هو من الوجه لمخاذاته بيباض الوجه ولذلك (يعتاد النساء) والاشراف (تنحية الشعر) أى ازالته عنه ولهذا يسمى موضع التحذيف وقال أبو اسحق وغيره هو من الرأس لنبات الشعر عليه متصلاً بشعر الرأس والاول هو الاظهر عند المصنف والذى عليه الاكثر والثانى وهو الذى يوافق نص الشافعى رضى الله عنه فى حد الوجه (و) حاول امام الحرمين تقدير موضع التحذيف فقال (هو القدر الذى يقع فى جانب الوجه مهم موضع طرف الخيط على رأس الاذن والطرف الثانى على زاوية الجبين) فما يقع منه فى جانب الوجه فهو من الوجه قال الرافعى ولك أن تقول توجيه من يجعله من الوجه لا يقتضى التقدير بهذا المقدار فان من يحذف قد يحذف أكثر من ذلك أو أقل فلا راعى هذا الضبط فلا بد للتقدير من دليل اه وقال الاصلهاتى فى شرح تعليل الحرر هذا الايراد ليس بشئ بل ضعيف لما تقرر ان النظر فى الغالب الى أغلب الاحوال لا الى مجرد الوقوع وما ضبطه الامام هو الاصل فى الباب والزيادة عليه غير غالب والنقصان عن ذلك لا يضر بالضبط وسمعت من شيوخى كانوا يقولون بمقالة الامام ويجمعون بين الوجهين ويقولون مراد من قال ان التحذيف ليس من الوجه أراد به خارج الخط

والاستئثار ازاله ثم يغرف غرفة لوجهه فيغسله من مبتدا سطح الجبهة الى منتهى ما يقبل من الذقن فى الطول ومن الاذن الى الاذن فى العرض ولا يدخل فى حد الوجه الزغرة التان على طرفي الجبين فهما من الرأس ووصل الماء الى موضع التحذيف وهو ما يعتاد النساء تنحية الشعر عنه وهو القدر الذى يقع فى جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الاذن والطرف الثانى على زاوية الجبين

ومن يقول التحذيف من الوجه أراد به داخل الخط تلفيقا بين الوجهين اه قلت واختلف كلام أئمة اللغة في معنى تحذيف الشعر فقال الجوهري حذفه تحذيفا هاء وصنعه وقال الأزهري تحذيفه تطاريزه وتسويته وقال النضر التحذيف في الطارة أن تجعل سكببة كما تفعل النصارى وقال الزنجشري حذف الصانع الشيء تحذيفا سواه تسوية حسنة كأنه حذف كل ما يجب حذفه حتى خلا عن كل عيب وقول صاحب المصباح وفي الاحياء التحذيف من الرأس ما يعتاد النساء الخ غير سديد فان الصحيح عند الغزالي ان التحذيف من الوجه لا من الرأس كما عرف من سياق الرازي فتأمل (تنبيه) * قول المصنف من مبتدأ سطح الجبهة الى آخره تحذيفا للوجه وكلمتا من والى اذا دخلتا في مثل هذا الكلام قد يراد بهما دخول ما وردتا عليه في الحد وقد يراد بخروجه نظير الاول ضمير القوم من ثلاث الى ثلاث ونظير الثاني من هذه الشجرة الى هذه الشجرة كذا ذراعا وهما في قوله من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الاول اذ لا يراد بمبتدأ السطح الاول ومنتهى الذقن الا آخره ومعلوم انهما داخلان في الوجه وفي قوله من الاذن الى الاذن مستعملان بالمعنى الثاني لان الاذنين خارجتان من الوجه فان قلت يدخل في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو من الوجه أما الاول فلانه يدخل فيه داخل الفم والاف فانه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من الوجه وأما الثاني فلانه يخرج عنه اللحية المسترسلة وهي من الوجه لما روي انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا غطى لحيته وهو في الصلاة فقال اكشف لحيتك فانها من الوجه قلنا أما الاول فالكلام تأويل المعنى ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن واهـ هذا الويلن جزء بالالتحام وظهر جزء خرج الظاهر عن أن يكون من الوجه وصار الباطن من الوجه وعلى هذا المعنى نقيم الشعر مقام البثرة في صاحب اللحية الكثرة وأما الثاني فتسمية اللحية وجهها على سبيل التبعية والمجاز لامرين أحدهما انه لو لا ذلك لكانت وجوه المرد والنسوان ناقصة ويصح أن يقال ان حلق لحيته قطع بعض وجهه ومعـ لوم انه ليس كذلك والثاني انه يصح قول القائل اللحية من الشعور النابتة على الوجه وفي المسترسلة انما نازلة عن حد الوجه وذلك يدل على ما ذكرنا والله أعلم ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عاد الى الكلام على الشعور النابتة عليه فقال (ويوصل الماء) أي يجب اتصال الماء (الى منابت الشعور الاربعة) النابتة عليه والشعور قسمان حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه والقسم الاول على ضربين أحدهما ما تندرفيه الكثافة وهي (الحاجبان والشاربان والاهداب والعذاران) فهذه الشعور يجب غسلها ظاهرا وباطنا كالسلعة الفائتة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتها لانها من الوجه ولا عبرة بحيلولة الشعر لامرين أظهرهما (لانهم اخفيفة في الغالب) فيسهل اتصال الماء الى منابتها وان فرضت فيها كثافة على سبيل الندرة فالندرة ملحوق بالغالب والثاني ان بياض الوجه محيط بهما من جميع الجوانب كالحاجبين والاهداب واما من أحد الجانبين كالعذارين والشاربين فيجعل موضعهما تابعا لما يحيط بهما ويعطى حكمه واقتضاه على ذلك المنابت ليس لان الشعور لا تغسل بل اذا وجب غسل المنابت وجب غسل الشعور بطريق الاولى ففي ذكر المنابت تنبيه على ما فافهم والحاجبان مثني حاجب وهما العظامان فوق العينين بالشعر والعم قاله ابن فارس والجمع حواجب والشاربان مثني شارب الشعر الذي يسيل على الفم قال أبو خاتم لا يكاد يشئ وقال أبو عبيدة قال السكاكينيون شاربان باعتبار الطرفين والجمع شوارب والاهداب جمع هذب وهذب العين بالضم مانبت من الشعر على أشطرها والجمع أهداب كقفل وأقفال (والعذاران) مثني العذار بالشعر النازل على اللحية وقال المصنف (هما ما وازيان) أي يقابلان (الاذنين من مبتدأ اللحية) وقال الرازي العذار هو القدر المجاور للاذن يتصل من الاعلى بالصدغ ومن الاسفل بالعارض وأشار المصنف الى الضرب الثاني وهو ما لا تندرفيه الكثافة وهو شعر الذقن والعارضين والعارض ما يخط من القدر المجاوز للاذن فقال (ويجب اتصال الماء الى منابت اللحية الخفيفة

ويوصل الماء الى منابت
الشعور الاربعة الحاجبان
والشاربان والعذاران
والاهداب لانها خفيفة في
الغالب والعذاران هما
ما وازيان الاذنين من مبتدأ
اللحية يجب اتصال الماء
الى منابت اللحية الخفيفة

أعني ما يقبل من الوجه) أي أن كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالباً (وأما الكثيفة) منها (فلا) يجب الاغسل ظاهرها فقط لما روي أنه صلى الله عليه وسلم توضأ فغرف غرفة فغسل بها وجهه وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية ولم يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة والمعنى فيه تسري اتصال الماء إلى المنابت مع الكثافة الغير الدرة قال الرافعي وحكى فيه قول قديم أنه يجب غسل البشرة تحتها لأن من الوجه وهذا شعر نابت عليه ومنهم من يحكيه وجهها وهو قول المزني قلت وبوافقه سباق ما في كتب أصحابنا حيث قالوا يجب غسل ظاهرها اللحية الكثيفة في أصح ما يفتي به لأنها قامت مقام البشرة فتحول الغرض إليها وما قبل غير ذلك من الاكتفاء بثلاثها أو ربعها أو مسح كلها أو غيره متروك ويجب اتصال الماء إلى بشرة اللحية الخفيفة في المختار لبقاء المواجهة بها وعدم عسر غسلها اهـ قال الرافعي ويستثنى من اللحية الكثيفة إذا خرجت للمرأة لحية كثيفة فيجب اتصال الماء إلى منابتها لأن أصل اللحية لها نادر فكيف نصفه بالكثافة وكذلك لحية الخنثى المشكل إذا لم تجعل نبات اللحية مزيلاً للشك (والعنفقة) هي الشعر النابت تحت الشفة السفلى وقيل هي ما بين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعر أو لا والجمع عنافق (حكم اللحية في الكثافة والخفة) وقيل حكم الشعور الأربعة وهذا من بنيان على المعنيين المذكورين في الحاجبين ونحوهما أن علاناً ما أعني الأول وهو نادرة الكثافة في تلك الشعور فالعنفقة ملحقة بها وإن علاناً باحاطته للبياض فلا بل هي كاللحية والمعنى الأول أظهر لأنهم حكوا عن نص الشافعي رحمه الله التعليل بأن هذه الشعور تستمر تحتها غالباً والله أعلم فان قلت ما الفرق بين الخفيف والكثيف قلت الخفيف ما يترامى البشرة من خلاله في مجلس الخطاب والكثيف ما يستر ويمنع الرؤية وهذا قول أكثر الأصحاب وقيل الخفيف ما يصل الماء إلى منابته من غير مبالغة واستقصاء والكثيف ما يقتصر إليه وطبقة من المحققين كأبي محمد والمسيودي يقررون ويقولون إنهما يرجعان إلى معنى واحد ولكن بينهما تفاوت مع التقارب الذي ذكره لأن لهيئة النبات وكيفية الشعر في السبوط والجمودة تأثيراً في السور وفي وصول الماء إلى المنبت وقد يؤثر شعره في أحد الأمرين دون الآخر فاذا ظهر الاختلاف فلك أن ترجح العبارة الثانية وتقول الشارب معدود من الشعور الخفيفة وليس كونه مانعاً من رؤية البشرة تحتها بأمر نادر فهو كشعر الضرب الثاني فان قلت لو كان بعضه كثيفاً وبعضه خفيفاً ما حكمه قلت فيه وجهان أحدهما أن الخفيف حكم الخفيف والكثيف حكم الكثيف توفيراً لمقتضى كل واحد منهما عليه والثاني لا يقتضي حكم الخفيف وهو الذي ذكره في التهذيب وعليه أن كثافة البعض مع خفة البعض نادر فصار كشعر الذراع إذا كثف ولك أن تمنع ما ذكره وتدعي أن الكثافة في البعض والخفة في البعض أغلب في كثافة الكل والله أعلم (ثم يفعل ذلك ثلاثاً) كما هو حكم سائر القرب ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني في بيان حكم الشعور الخارجة عن حد الوجه فما خرج عن حد الوجه من اللحية طولاً وعرضاً بقوله (ويفيض الماء على ظاهرها ما ستر من اللحية) ولا يجب غسل باطنه وبه قال أبو حنيفة والمزني لأن الشعر النازل عن حد الرأس لا يثبت له حكم الرأس وعبارة أصحابنا ولا يجب اتصال الماء إلى المسترسل من الشعر عن دارة الوجه لأنه ليس منه أصالة وليس بدلائعته اهـ قال الرافعي وقول آخر وهو الأصح أنه يجب لأنه من الوجه بحكم التبعية ولأن الوجه ما يقع به المخاطبة والمواجهة ولأنه متدل في محل الغرض فأشبهه الجادة المتدلية وهذا الخلاف يجري أيضاً في الخارج عن حد الوجه من الشعور والخفيفة كالعذار والسبال إذا طال ولا فرق وذكر بعضهم في السبال أنه يجب غسله قولاً واحداً والظاهر الأول ثم إن هذه المسئلة اشتهرت بالأفاضة يقولون تجب الأفاضة في قول ولا تجب في قول وقصدتهم بهذه اللفظة بيان أن داخل المسترسل لا يجب غسله قولاً واحداً كالشعور النابتة تحت الذقن ولكن واصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة في الشعر لامرار الماء على الظاهر فتعرض المصنف لظاهر المسترسل من اللحية

أعني ما يقبل من الوجه
وأما الكثيفة فلا وحكم
العنفقة حكم اللحية في
الكثافة والخفة ثم يفعل
ذلك ثلاثاً ويفيض الماء
على ظاهرها ما ستر من
اللحية

في لفظه والا فاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقييد بالظاهر فتأمل ومع ذلك قد حكى وجهه انه
يجب غسل الوجه الباطن من الطبقة العليا من المسترسل اذا أو جينا غسل الوجه الباطن منه وهو
بعيد عند علماء المذهب (ويدخل الاصبع في مجاز العينين) جمع محجر كجلس ما ظهر من الثياب من
الرجل والمرأة من الجفن الأسفل وقد يكون من الأعلى (وموضع الرمص) محركة هو وسخ العين الذي
يجتمع في الموق (ويجتمع الكحل) أي موضع اجتماع الكحل في أطراف العين (وينقيهما) من تلك
الآوساخ (فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك) قال العراقي روى أحمد من حديث أبي أمامة
كان يتعاهد المارقين وروى الدارقطني من حديث أبي هريرة بأسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قامت ورواه ابن عدي في الكامل والعقيلي في الضعفاء بلفظ أشربوا أعينكم من الماء عند الوضوء ولا
تنفضوا أيديكم فانها مراح الشيطان ثم هذه المسئلة التي ذكرها المصنف من زيادته على الوجيز قال
أصحابنا لا يجب إيصال الماء إلى باطن العينين ولو في الغسل خوفا للضرر وللحرج فقد كلف بصر من
تكاف ذلك كائن عمرو بن عباس ومن الناس من قال لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل
الماء إلى أشفاره وحواجب عينيه وأما قاله صاحب عين العلم ويفتح العين قال شارحه ملا على هو غير
معروف (ويأمل عند ذلك خروج الخطايا) التي اكتسبها (من عينيه) كالنظر إلى المحرمات فقد ورد زنا
العين النظر (وكذلك عند) غسل (كل عضو) يأمل خروج الخطايا منه (ويقول عنده) أي غسل
الوجه (اللهم بيض وجهي بنورك يوم تبيض وجهه أوليائك ولا تسود وجهي بظلماتك يوم
تسود وجهه أعدائك) وعبرة القوت ويقول عند غسل وجهه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجهه
أوليائك ولا تسود وجهي يوم تسود وجهه أعدائك ومثله في العوارف إلا أنه زاد اللهم صل على محمد
وآل محمد وفي حديث الحسن البصري عن علي الذي تقدم ذكره أنه إذا غسلك وجهك فقل اللهم
بيض وجهي يوم تبيض وجهه وتسود وجهه وفي حديث أنس المتقدم ذكره فلما أن غسل وجهه قال
اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجه وفي كتاب ذخائر الجلي ويقول عند غسل الوجه اللهم بيض وجهي
يوم تبيض وجهه أوليائك وتسود وجهه أعدائك وقد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وبظلماتك
لأنه لا يخلل الوجه عند غسل الوجه فهو مستحب (لأن ما لا يجب إيصال الماء إلى
باطنه ومنابته من شعر الوجه يستحب تخليله بالاصابع وروى عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يخلل لحيته وروى أنه كان يخلل لحيته بذلك عارضيه بعض الدلائل وعن المزني أن
التخليل واجب ورواه ابن كعب عن بعض الأصحاب كذا نقله الرافعي قال النووي قلت مراد قائله وجوب
إيصال الماء إلى المنبت وليس بشئ وقد نقلوا الإجماع على خلافه والله أعلم وفي عبارة أصحابنا وبسن في
الأصح تخليل اللحية الكثة وهو قول أبي يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره والتخليل تقريق الشغل
من جهة الأسفل إلى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثا بكف من ماء من أسفلها الماروي أبو داود
والحاكم عن أنس رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا توضأ أخذ كفاً من ماء تحت خنكته
نقل به لحيته وقال بهذا امرئ ربي وأبو حنيفة ومحمد يفضلان تخليل اللحية لعدم ثبوت المواظبة ولكون
السنة لا كمال الفرض في محله ودخلها ليس يحل لأقامته فلا يكون التخليل أكلاً فلا يكون سنة بخلاف
الاصابع ورجح في المبسوط قول أبي يوسف (ثم يغسل يديه إلى مرفقيه ثلاثاً) وهذا هو الفرض الثالث
في مذهب المصنف قال الله تعالى وأيديكم إلى المرافق فيجب غسل أحد المرفقين بعبارة النص لأن مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الأفراد بالأفراد والآخرة ثلاثه لتساوهم وعدم الأولوية وكلمة إلى قد
تستعمل بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم وقوله من أنصاري إلى الله وهو المراد
هنا الماروي أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا توضأ أمر الماء على مرفقيه وروى أنه أدار الماء على مرفقيه

ويدخل الاصابع في
مجاز العينين وموضع
الرمص ويجمع الكحل
وينقيهما فقد روى أنه
عليه السلام فعل ذلك
ويأمل عند ذلك خروج
الخطايا من عينيه وكذلك
عند كل عضو ويقول عنده
اللهم بيض وجهي بنورك
يوم تبيض وجهه أوليائك
ولا تسود وجهي بظلماتك
يوم تسود وجهه أعدائك
ويخلل اللحية الكثيفة عند
غسل الوجه فإنه مستحب
ثم يغسل يديه إلى مرفقيه
ثلاثاً

ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به قال الرافعي ثم البس ان كانت واحدة من كل جانب على مله
 الغالب قد كانت كاملة فذال وان قطع بعضها فله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القطع مما تحت المرفق
 كالكموع والذراع فغسل الباقي واجب والثاني أن يكون مافوق المرفق فلا يفرض لسقوط محله ولكن
 الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة كما لو كان سليم اليد كالمحرم اذا لم يكن على رأسه شعر
 يستحب له امرار المويض على الرأس وقت الحلق والثالث أن يكون القطع من مفصل المرفق وهل يجب
 غسل رأس العظم الباقي فيه طريقان أحدهما القطع بالوجوب لانه من محل الفرض وقد بقي فأشبهه
 الساعد اذا كان القطع من الكموع والثاني فيه قولان القديم ومنقول القديم انه لا يجب والاصح وهو
 منقول الربيع انه يجب واختلفوا في ما أخذوا القولين هذا كله في اليد الواحدة أما اذا خلقت لشخص
 من جانب يدين فان تميزت الزائدة عن الاصلية نظر فان خرجت من محل الفرض وجب غسلها وان خرجت
 بمافوق محل الفرض فان لم تبلغ الى محاذاة محل الفرض فالمنقول عن نص الشافعي في الام انه يجب غسل
 القدر المخاذي دون مافوقه لوقوع اسم اليد عليه وحصول ذلك القدر في محل الفرض قلت وقوله فالمنقول
 عن نص الشافعي في الام هكذا هو في الوجيز ووقع له في الوسيط مثله وقال ابن الرفعة في المطلب لم أظفر
 به مع الامعان في طلبه ونسبه الجهور الى اختيار أبي حامد وأتباعه وعبارة الرافعي تدل على انه نقله عن
 النص جماعة والامام قال ان أهل العراق نقلوه نصا ولم يبين المحل المنقول منه وعليه جرى النووي
 اه ثم قال الرافعي وفيه وجه صار اليه كثير من المعتنين وقرروه انه لا يجب غسل المخاذي ولا غيره لان هذه
 الزيادة ليست على محل الفرض فيجعل تبعاً ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب وحلوا نصه في
 الام على ما اذا التصق شيء منها بمحل الفرض وأما اذا لم تميز الزائدة عن الاصلية وجب غسلها جميعاً سواء
 أخرجت من المنكب أو من المرفق أو من الكموع ومن الامارات المميزة للزائدة عن الاصلية أن تكون
 احدهما قصيرة فاحشة القصر والاخرى في حد الاعتدال فالزائدة القصيرة ومنها نقصان الاصابع ومنها
 فقد البطش وضعفه وفي الروضة للنووي ولوطالت أطفاره وخرجت عن رؤس الاصابع وجب غسل
 الخارج على المذهب وقيل قولان واذا قوضاً ثم قطعت يده أو رجله أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير
 ما انكشف (وبحرك الخاتم) وجوب ان لم يصل الماء الابه والافندبا وعند أصحابنا ان كان ضيقاً يجب
 تحريكه في المختار من الروايتين لماروي ابن ماجه عن أبي رافع رفعه كان اذا قوضاً وضوءاً للصلاة حرك
 خاتمه في أصبعه ولانه يمنع الوصول ظاهراً وكذا القرط في الأذن يتكاف لتحريكه ان كان ضيقاً والمعتبر
 غلبة الظن في اتصال الماء الى الثقب سواء كان فيه قرط أو لم يكن فان غلب على الظن وصول الماء الى
 الثقب لا يتكاف لغيره من ادخال عود ونحوه لان الحرج مدفوع (ويطيل الغرة) وهي بالضم غسل
 مقدم الرأس مع الوجه وغسل صفحة العنق والتججيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض
 الساق عند غسل الرجلين وهو أحد الاوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الغرة وتطويل التججيل
 واليه أشار المصنف بقوله (و يرفع الماء الى أعلى العضد) ولو قال ويطيل الغرة والتججيل لسلم من
 التطويل وفسر كثير من تطويل الغرة بغسل شيء من العضد والساق وأعرضوا عن ذكر ما حو الى الوجه
 والاول أولى وأوفق لظاهر الخبر * (تنبيه) * قول المصنف في الوجيز ولكن الباقي من العضد يستحب
 غسله لتطويل الغرة قال الرافعي فان قيل تطويل الغرة انما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل
 التججيل قلنا تطويل الغرة والتججيل نوع واحد من السنن على أن أكثرهم لا يفرقون بينهما ويطابق
 تطويل الغرة على اليد ورأيت بعضهم احتج بأن اطالة الغرة لا يمكن الا في اليد لان استيعاب الوجه
 بالغسل واجب وليس هذا الاحتجاج بشيء لان للمعترض أن يقول الاطالة في الوجه أن يغسل الى
 اللبب وشفحة العنق وهو مستحب نص عليه الأئمة اه (فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من آثار

وبحرك الخاتم ويطيل
 الغرة ويرفع الماء الى أعلى
 العضد فانهم يحشرون يوم
 القيامة غرا محجلين من آثار

ليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب ما انطلق عليه الاسم لان من أمره على هامة
 النبي ص أن يقال مسح برأسه وقال مالك يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحدى الروايتين
 عن أحمد والثانية انه يجب مسح أكثر الرأس وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع ثم ان كان يمسح على بشرة
 الرأس فذلك ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الروياني في التجريد لا يجوز الانتقال الفرض الى الشعر
 وان كان يمسح على الشعر فكذلك يجوز وان اقتصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تقدر وعن ابن
 القاص انه لا أقل من ثلاث شعرات ثم شرط الشعر المسح أن لا يخرج من حد الرأس وهل يشترط
 أن لا يجاوز منته فيه وجهان أحدهما أنه لا يشترط لوقوع اسم الرأس عليه ولو غسل رأسه بدلا عن المسح
 ففي أحزانه وجهان أحدهما انه يجوز لانه مسح وزيادة وهو أبلغ من المسح فكان يجرى تاثيره في الاولى وهل
 يكره ذلك وان أحزاً فيه وجهان أظهرهما لأن الأصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع
 وإذا عدل الى الأصل لم يكن مكروها وقال النووي في الروضة قلت ولا تنعني اليد للمسح بل يجوز بأصبع
 أو خشبة أو خرقه أو غيرها ويجزئه مسح غيره له والمرأة كالرجل في المسح ولو كان له رأسان أحزاه مسح
 أحدهما وقيل يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم ثم قال الرافعي ولو بل رأسه ولم يعد اليد أو غيرها
 مما يمسح به على الموضع فهل يجزئه ذلك فيه وجهان أحدهما نعم والثاني وهو اختيار القفال الشافعي
 لا يجزئ لانه لا يسمى مسحاً ولو قطر على رأسه قطرة ولم تجر هي على الموضع فعلى الخلاف وان جرت كفي
 * (فصل) * قال الشافعي في شرح النقاية المسح الاصابة قال الشافعي وهو رواية عن أحمد الفرض فيه
 ما يقع عليه اسمه وقال مالك وأحمد جميع الرأس ودليلهم جميعاً آية الوضوء ومعنى الباء في رؤسكم للإصاف
 وما مسح بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق المسح برأسه فأخذ الشافعي رحمه الله بالمتيقن وأخذ مالك
 رحمه الله بالاحتياط وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روى مسلم
 والطبراني عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصيته وعلى
 الخفين وروى أبو داود والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة ومعلوم
 أن الناصية ومقدم الرأس أحد جوانبها الأربعة فلو كان مسح الربع ليس بمجزي لم يقتصر صلى الله عليه
 وسلم في ذلك الوقت عليه ولو كان مسح مادونه مجزئاً لفعله صلى الله عليه وسلم ولورثة في عمره تعليم الجواز
 اه وفي شرح المختار الآية بجملة في مسح الرأس لانه يحتمل ارادة الجمع و ارادة ما يطلق عليه اسم المسح
 و ارادة بعضه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حصر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بيان الآية
 وحجة على المخالف والمختار مقدار الناصية هو ربع الرأس لكونه إحدى جوانبه الأربعة فان قيل لم قلت
 انه مجمل في حق المقدار والمجمل لا يمكن العمل به قبل البيان وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لانه
 اما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض كما قلنا في الركوع
 والسجود قلنا مطلق البعض غير مراد بالاجزاء اذ ذلك يحصل بغسل الوجه فلا حاجة الى إيجاب على
 حدة فعمل ان المراد به بعض مقدور كالثلث أو الربع كما قرره المحققون فان قلت المدعى ربع غير معين والدليل
 يدل على ربع معين وهو الناصية ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كما بين الشهادة والدعوى
 قلت الحديث يحتمل معنيين التعيين وبيان المقدار وقد عرف ان خبر الواحد يصلح مبيناً لمجمل الكتاب
 والبيان انما يكون في موضع الاجمال ولا اجمال في المحل لانه معلوم وهو الرأس وان الاجمال في المقدار
 لانه الثالث أو الربع قوله عليه السلام يصير بياناً له فان قلت لم سمي المجتهد مفر وضاً والفرض ماثبت
 بدليل قطعي لاشبهة فيه ويكفر جاحده والاختلاف بين الأئمة تورث الشبهة ولهذا لا يكفر جاحد مسح
 مقدار الناصية قلنا الجواب عنه بوجهين أحدهما انه أراد بالفروض المقدار لان الفرض في اللغة عبارة

عن التقدير والثاني أراد به المفروض عندنا لأنه المفروض في نفس الامر كما تقول ان تعديل الاركان
فرض عند أبي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة على رأس كل شفع في النوافل فرض
عند محمد * (تنبيه) * قال صاحب الينابيع روى في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات الاولى
مقدار الناصية وهي الشعور والمائلة الى الجهة وهي رواية الكرخي والطحاوي وذكري في شرح الطحاوي
ان المراد بها اذا بلغت مقدار ثلاث أصابع الثانية مقدار ثلاث أصابع موضوعة من غير مد وهي رواية
هشام عن أبي حنيفة الثالثة مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر عن أبي يوسف وأبي حنيفة فانهما قالوا
فيه لا يجوز حتى يمسح بثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس وربعه فان مسح بأصبع واحدة يبطنها وظهرها
وجانبيها فقد قال بعض مشايخنا لا يجوز به والصحيح انه يجوز به وهكذا روى عن أبي حنيفة فاذا مسح رأسه
بما فوق أذنيه أخرجه على اختلاف الروايات وان مسح تحتها لا يجوز به وان أصاب رأسه مقدار ثلاث أصابع
من ماء المطر أخرجه سواء مسح باليد أو لم يمسحه فان حلق رأسه أو لحيته بعدما مسح عليه أو مسح على
خفه ثم قشر موضع مسحه لا يجب عليه ان يمسح ثانيا والله أعلم وفي المحيط عن محمد لو وضع ثلاثة أصابع ولم
يعد هاجاز وهذا قياس ظاهر الرواية وعلى قياس رواية الربع والناصية لا يجوز لانه أقل من ذلك وفي
الظهيرية والمسح مقدار ثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أو أصبعين قدر
ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة ولو مسح بالاجسام والسبابة ان كان مفتوحا جاز لان ما بينهما مقدار
أصبع فكانه مسح بثلاثة أصابع ولو مسح بأصبع وعاد الى الماء ثلاث مرات جاز ولو مسح باطراف
أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وفي المحيط لا يجوز الا اذا كان الماء متقاطرا
لانه حينئذ ينزل من أصابعه الى أطرافها فاذا مده صار كأنه أخذ ما عجزا ولو مسح ببله في اليد باقية عن
غسل عضو يجوز وببله باقية عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مغسول أو ممسوح لا يجوز وفي المنتقى
ولو أرسل الماء في وسط رأسه فنزل على وجهه يسقط به فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم ثم ان استيعاب
مسح الرأس بالوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين ودليله ما روت الربيعة بنت مسعود انها رأت
النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه الا ان عند أبي
حنيفة مرة واحدة اذ جاء في رواية هذا الحديث التقييد بمرة واحدة وتطافرت الطرق الصحيحة على ذلك
وأما ما ورد من التثنية في محمول على الاستيعاب وحل تعدد الماء فيه على قلة البله أو فسادها لا يكون سنة
مستمرة اذ وضعه على التخفيف بخلاف المضمضة والاستنشاق وقال المصنف (يفعل ذلك ثلاثا) أي ثلاث
مرات وهو مذهب الشافعي في كل مغسول أو ممسوح سوى مسح الخف وتكرار المسح بالماء المختلفة
مروى عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها الرغيني والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في المحيط
والبدائع (ويقول) عند مسح الرأس اللهم غشني برجتك وأنزل علي من بركاتك وأظلي تحت ظل
عرشك يوم لا ظل الا ظلك ومثله في القوت وفي العوارف الا انه بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية
الحسن البصري المتقدم بذكره فاذا مسح برأسك فقل اللهم غشني برجتك ومن رواية محمد بن الحنفية
عن علي اللهم لا تجمع بين ناصيتي وقدي وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما ان مسح يده على رأسه قال
اللهم غشني برجتك وجنبنا عذابك (ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما) أجمعوا على ان ذلك سنة من
سنن الوضوء الا أجد فانه رأى مسحهما واجبا فيما نقل حرب عنه وقد سئل عن ذلك فقال يعيد الوضوء
اذا تركه وعن سمر رواية أخرى نقلها صالح انه سنة لانه قال لا يعيد اذا تركه واختلفوا هل يسحان بماء الرأس
أم يوجد له ماء جديد فقال أبو حنيفة وأجد ههما من الرأس ويسحان بمائه فقال الميوني من
أصحاب أجد رأيت أجد مسحهما مع الرأس وعن أحمد رواية أخرى انه يستحب له أخذ ماء جديد لهما وهو
اختيار الخري وقال مالك هما من الرأس ويستحب ان يأخذ لهما ماء جديدا وقال الشافعي ليسا من الرأس

يفعل ذلك ثلاثا ويقول
اللهم غشني برجتك وأنزل
علي من بركاتك وأظلي
تحت ظل عرشك يوم لا ظل
الا ظلك ثم يمسح أذنيه
ظاهرهما وباطنهما

ولامن الوجه وسن مسحهما (بماء جديد) وفي رواية عن مالك همامن الوجه يغسلان معه ولا يسحكان
وعنه روايتان أخريان أحدهما مثل مذهب الشافعي والأخرى مثل مذهب أبي حنيفة قال الرافعي
والأحب في إقامة هذه السنة (بان يدخل مسجتيه) أي سبائتيه (في صماني أذنيه ويدبر) هماما على
المعاطف وغير (إبهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف) أي يلصق كفيه وهما مبلولتان (على الأذنين)
أي بهما (استظهارا) أي احتياطاً واختلافوا في تكرار مسحهما فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد في إحدى
روايتهم السنة فيهما مرة واحدة وحكاها الترمذي في جامعه عن الشافعي ونقله الخطاطي وجهه للاصحاب
فيه وفي مسح الأذنين والمشهور من مذهب الشافعي أنه (يكرر ثلاثاً) وعن أحمد مثله في الرواية التي
حسن فيها تكرار مسح الرأس وقال النووي في الروضة ونقلوا ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه
ويمسحهما مع رأسه ومنفردتين احتياطاً في العمل بمذاهب العلماء فيهما وقوله هذا حسن وقد غلط من
غلطه فيه زاعم أن الجمع بينهما لم يقل به أحد ودليل ابن سريج نص الشافعي والاصحاب على استحباب غسل
الترعتين مع الوجه مع أنهما مسحان مع الرأس والله أعلم * (تنبيه) * قال الرافعي ولو شك في أنه غسل أو
مسح مرة أو مرتين أو شك في أنه غسل ذلك مرتين أو ثلاثاً فوجهان أحدهما أنه يأخذ بالقل والآخر الثاني ذكره
الشيخ أبو محمد أنه يأخذ بالآخر أكثر حذراً من أن يزيد غسله أربعة فأنه بدعة وترك السنة أهون من اقتحام
البدعة لكن من قال بالاول لا يسلّم أن الرابعة بدعة على الإطلاق بل البدعة اثباته بالرابعة على علم منه
بحقيقة الحال

بماء جديد بان يدخل
مسجتيه في صماني أذنيه
ويدبر إبهاميه على ظاهر
أذنيه ثم يضع الكف
على الأذنين استظهاراً
ويكرر ثلاثاً ويقول اللهم
اجعلني من الذين يستمعون
القول فينبهون أحسنه
اللهم اسمعني منادى الجنة
مع الأبرار ثم يمسح وقبته
بماء جديد

* (فصل) * وفي عبارات أصحابنا ويسن مسح الأذنين ولو بماء الرأس إشارة إلى أنه لو أخذ لهما ماء جديداً
مع بقاء البلة كان حسناً فلا يشترط أن يكون بماء الرأس ولا أخذ ماء جديداً وما ورد من أخذ الماء الجديد
لهما في بعض الأخبار محمول على نظاذا البلة والأظهر في كيفية مسح الأذنين إذا أراد به ماء الرأس أن يضع
كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدحهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه بأصبعيه
ولا يكون الماء مستعملاً بهذا لأن الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذا الطريق ولأن مسح الأذنين
بماء الرأس ولا يكون ذلك إلا بماء مسح به الرأس ولأنه لا يحتاج إلى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس
فالأذن أولى لسكونه تبعاً له وقدر روى ابن ماجه بإسناد صحيح عن عبد الله بن زيد والدارقطني بإسناد صحيح
عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأذن من الرأس وروى مالك في الموطأ عن عبد الله
الصنابحي أو أبو عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت
الخطايا من فيه وإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه وإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج
من تحت أظفار عينيه فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه فإذا مسح برأسه
خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه فإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج
من تحت أظفار رجليه قال ابن عبد البر في التمهيد فيه دلالة على أن الأذنين مسحان بماء الرأس (ويقول
اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيستمعون أحسنه اللهم اسمعني منادى الجنة مع الأبرار) هكذا
هو في العوارف للسهر ورد في زيادة التصلية وفي القوت مثله إلا أنه قال اللهم اجعلني ممن يستمع والباق
سواء وفيه منادى الخبر بدل الجنة وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم ذكره بمثل
سياق المصنف إلى قوله أحسنه وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس اللهم حرم شعري وبشري على النار
وروى اللهم احفظ رأسي وما حوى وبطني وما وى (ثم يمسح وقبته) قال الرافعي وهل يمسح بماء
جديد أو بما بقي من بلل مسح الرأس والأذنين بناءً بعضهم على وجهين في أنه سنة أم أدب إن قلنا سنة
مسح (بماء جديد) وإن قلنا أدب فيمسح بالبلل الباقي واعلم أن السنة والأدب يشتركان في أصل التندية
والاستحباب لكن السنة ما يتأكد شأنها والأدب دون ذلك ثم اختيار القاضي الروياني ينبغي أن يمسح

بماء جديد وميل الاكثر من الى انه يكفي مسحه بالبلل الباقي وهو قضية كلام المسعودي وصاحب التهذيب
 لان المسعودي ذكر انه غير مقصود في هيئته بل هو تابع للقطا في المسح والقفا تابع للرأس لتطويل
 الغرة وقال صاحب التهذيب يستحب مسحه تبعاً للرأس أو الأذن اطالة للغرة وإذا كان استحبابه
 لتطويل الغرة كفي فيه البلل الباقي اه وقال النووي في الروضة وذهب كثيرون من أصحابنا الى
 انها لا تمسح لانه لم يثبت فيها شيء أصلاً ولهذا لم يذكره الشافعي ومن تقدموا الاصحاب وهذا هو الصواب والله
 أعلم وقال ابن هبيرة واختلفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة هو من نزل الوضوء وقال مالك ليس ذلك بسنة
 وقال بعض الشافعية واحد في أحد زوايته انه سنة لان ابنه عبد الله قال رأيت أبي إذا مسح رأسه وأذنيه
 في الوضوء مسح ذلك اه قلت والمشهور عند أصحابنا انه سنة لانه قد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ثم
 ان مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال يديهما واختار كثيرون من أصحابنا انه أدب (لقوله صلى
 الله عليه وسلم مسح الرقبة أمان من الغل) غريب قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يعرف مرفوعاً وإنما
 هو قول بعض السلف وقال النووي في شرح المذهب وغيره موضوع وعن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال من توضأ ومسح على عنقه وفي الغل (يوم القيامة) هكذا رواه أبو منصور والديلمي في مسند
 الفردوس بسند ضعيف ورواه أبو نعيم بلفظ من توضأ ومسح يديه على عنقه امن الغل يوم القيامة قال
 ابن الملقن غريب لا أعرفه الا من كلام موسى بن طلحة كذلك رواه أبو عبيد في غريبه وقال النووي
 في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيء اه قلت ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد
 الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة بلفظ من مسح قفاه مع
 رأسه فان قيل هو موقوف على موتى أجيب بانه ليس مما يقال فيه بالرأى وما كان كذلك فله حكم الرفع
 وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتهما كما ترى وهو الصواب وقد ميز بينهما كذلك الرافعي وأما
 العراقي فذكر الحديث الأول وعزاه الى ابن عمر فلم يصح ولذلك لم أتبعه والله أعلم (ويقول اللهم فك
 رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاغلال) هكذا هو في القوت والعوارف ولم يرد في حديث علي
 وأُس ولا غيرهما (ثم يغسل رجله اليمنى ثلاثاً) الى الكعب وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف
 (و) يسن (ان يخلل) الاصابع هذا اذا كان الماء يصل اليها من غير تخليل فلو كانت الاصابع ملتفة
 لا يصل الماء اليها الا بالتخليل فيمتدح يجب التخليل لانه لا بد من لاداء فرض الغسل وان كانت ملتفة لم
 يجب الفتق ولا يستحب أيضاً قاله الرافعي وقال النووي قلت بل لا يجوز والله أعلم والاحب في كيفية
 التخليل ان يخلل (باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم
 بالخنصر من اليسرى) وعبارة الرافعي يخلل بخنصر اليد اليسرى من أسفل الاصابع مبتدئاً بخنصر
 الرجل اليمنى مختتماً بخنصر اليسرى ورد الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ذكره
 الأئمة وعن أبي طاهر الزيادي انه كان يخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجله بأصبع من أصابع يده
 ليكون بماء جديد ويفضل الاجهات ولا يخلل بهما لما فيه من العسر وهل التخليل من خاصية أصابع
 الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضاً معظم أئمة المذهب ذكره في أصابع الرجلين وسكتوا
 عنه في اليدين لكن ابن كعب قال انه مستحب فبهما لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال للقيط بن صبرة اذا
 توضأت فخلل الاصابع فان لفظ الاصابع يشملهما وروى الترمذي عن ابن عباس رفعه اذا توضأت فخلل
 بين أصابع يديك ورجلك وعلى هذا فالذي يقرب من الفهم ههنا ان يشبك بين الاصابع ولا تعود فيه
 الكيفية المذكورة في الرجلين قلت وعند أصحابنا يسن تخليل أصابع كل من اليدين والرجلين
 بالاتفاق لعموم الاحاديث الواردة في ذلك ولم يكن واجبا مع وجود الامر فيه لوجود الصارف وهو تعليم
 الاعراب وكيفية تخليل أصابع البدان يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الادخال في الماء الجاري وما

لقوله صلى الله عليه
 وسلم مسح الرقبة أمان من
 الغل يوم القيامة ويقول
 اللهم فك رقبتي من النار
 وأعوذ بك من السلاسل
 والاغلال ثم يغسل رجله
 اليمنى ثلاثاً ويخلل باليد
 اليسرى من أسفل أصابع
 الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر
 من الرجل اليمنى ويختم
 بالخنصر من الرجل اليسرى

هو في حكمه وصفته في الرجلين هو ما تقدم في سياق الرافي قال السكال بن الهمام والله أعلم انه أمر اتفاق
لا سنة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بهذه الكيفية

(فصل) قوله تعالى واستحوبروا أنفسهم وأرجلهم إلى الله ليعبينهم قرأ نافع وابن عباس وحفص والسكالي
أرجلهم بالنصب عطفًا على وجوهكم وجه الباقون فقبل على الجوار كقوله تعالى وحور بالجر في قراءة
جزء والسكالي عطفًا على ولدان المرفوع في قوله تعالى ويطوف عليهم ولدان مخلدون وفي الكشف لما
كانت الرجلان مظنة للاسراف المذموم عطف على الممسوح لا للممسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد
في صب الماء عليهما وقيل إلى السكعين لازالة ظن انهما مسحوا لانه لم يصرح بغيره بل غاية في الشريعة اه
والسكعين هما العظماء النابتان من جانبي القدم المرتفعان والاشتقاق يدل على الارتفاع ويرى عن
زفر بن الهذيل من أئمنائه كان يقول ان السكعب هنا هو الذي فوق مشط القدم وحكاة هشام عن محمد
ابن الحسن وحكى الرافي عن ابن كعب وغيره انهم رويوا عن بعض اصحاب ذلك وقال النووي هذا الوجه شاذ
منكر بل غلط والله أعلم قلت وهو صحيح لكن في حق المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع الخف من أسفل السكعب
وأراد بالسكعب ما ذكر قال الرافي وجه الاول ما روى النعمان بن بشير رفعه أمرنا باقامة الصفوف
فلقد رأيت الرجل يلزق منكبيه بمنكبه أخيه وكعبه بكعبه والذي يتصور فيه التراق القائمين في الصف
ما ذكرنا دون ظهر القدم وقال الشنقي في شرح النقاية ومعنى إلى عند المحققين الغاية مطلقا وأما دخول
ما بعده في حكم ما قبلها أخرجه عنه فأمر يدوم مع الدليل فما قام الدليل فيه على خروج ما بعده قوله
تعالى فتنظروا إلى ميسرة اذ لدخل لكان الانتظار واجبا حالة اليسر أيضا وقوله تعالى ثم أتوا الصيام إلى
الليل اذ لدخل لوجب الوصال وما قام الدليل فيه على دخول ما بعده قوله تعالى من المسجد الحرام إلى
المسجد الأقصى للعلم فيه بأنه لا يسرى به إلى البيت المقدس من غير ان يدخله وأما المرافق والسكعين في
الآية فأخذ زفر وداود فيهما بالمتيقن فلم يدخلها في الغسل وأخذ الكافة بالاحتياط فأدخلوها فيه وقيل
إلى بمعنى مع وقيل للغاية وان صدر للغاية اذا كان متناولها كاليد يتناول إلى الابط كانت لا سقاط
ما وراءها لا امتداد الحكم لانه حاصل قلت ونقل الباقي في شرح الملتقى عن بعض المتأخرين ان الاولى
الاستدلال بالاجماع على فرضية غسلهما فقد قال الشافعي في الام لا نعلم مخالفا في اجاب دخول المرفقين
في الوضوء وهذا حكاية منه للاجماع *(تنبيه)* قال الرافي وقد بحث في سؤال عن وضوء ليس فيه غسل
الرجلين وصورته ما اذا غسل الجنب جميع بدنه الارجلية ثم أحدث والاصل في المسألة على الاختصار
ان من اجتمع في حقه الحدث الاصغر والا كبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه إلى الوضوء فيه وجهان
أصحهما انه يكفيه لظاهر الاخبار فان قلنا يجب وضوء وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين
عن الجنابة وضوء كامل للحدث يقدم منهما ما شاء وبخبر ما شاء وتكون الرجل مغسولة مرتين وان قلنا
يكفي الغسل ثم يشترط الترتيب في أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخر عن سائر أعضاء الوضوء ويكون
غسلهما واقعا على الجهتين الجنابة والحدث جميعا وان قلنا انه يكفي الغسل من غير اشتراط الترتيب فعليه
غسل الرجلين عن جهة الجنابة اما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها أو في خلالها ويغسل سائر الأعضاء
من الحدث على الترتيب وهذا هو الاصح واختيار ابن سريج وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأني به
وضوء أخاليا عن غسل الرجلين لان الرجلين قد اجتمع فيهما الحدثان ونحن على هذا الوجه نحكم بضمحل
الاصغر في جنب الا كبر فليست الرجلان مغسولتين من جهة الوضوء فهذه هي صورة الامتحان (فائدة)
عدوا غسل الرجلين أحدث فرض الوضوء وأركانه لكن المتوضئ غير مكلف بغسل الرجلين بعينه بل
الذي يلزمه أحد الأمرين اما غسل الرجلين أو المسح على الخفين بشرطه ولو عبر به عن هذا الركن
هكذا لكان مصيبا والمراد عند الإطلاق ما اذا كان لا مسح أو ان الأصل الغسل والمسح بدل (ويقول)

ويقول

اللهم ثبت قدمي على
الصراط المستقيم يوم تزل
الأقدام في النار ويقول
عند غسل اليسرى أعوذ بك
ان تزل قدمي عن الصراط
يوم تزل فيه أقدام المنافقين
ويرفع الماء الى انصاف
الساقين فإذا فرغ رفع رأسه
الى السماء وقال أشهد أن
لا اله الا الله وحده لا شريك
له وأشهد أن محمدا عبده
ورسوله سبحانه اللهم
وبحمدك لا اله الا أنت
عملت سوءاً وظلمت نفسي
أستغفرك اللهم وأتوب
اليك فأغفر لي وتب علي
انك انت التواب الرحيم
اللهم اجعلني من التوابين
واجعلني من المنظرين
واجعلني من عبادك
الصالحين واجعلني عبداً
صبوراً شكوراً واجعلني
أذكرك كثيراً وأسبحك
بكرة وأصلياً يقال ان من
قال هذا بعد الوضوء ختم
على وضوئه بخاتم ورفع له
تحت العرش فلم يزل يسبح
الله تعالى ويقدمه ويكتب
له ثواب ذلك الى يوم القيامة

عند غسل اليمنى (اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك ان تزل قدمي على الصراط يوم تزل أقدام المنافقين) ونص القوت في الأولى بعد الصراط مع أقدام المؤمنين وفي الثانية زيادة فيه بعد تزل وفي العوارف مثل ما في القوت بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه وفي الرجلين اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام اللهم تحني من مفضعات النيران وأغللها وفي حديث أنس الاقتصار على هذه الجملة الأولى (ويرفع الماء الى انصاف الساقين) هذه العبارة منقولة من عبارة القوت حيث قال وان يبتدئ بغسل الذراعين من أصابع الكفين ويقطع من المرفقين في كل غسلة وان يبلغ في غسل الذراعين الى انصاف العضدين وان يبتدئ بغسل القدمين من الاصابع ويغسلهما من الميادين ويقطع غسلهما من الكعبين ويبلغ في غسل القدمين الى انصاف الساقين ويمسح أصابع اليمنى بخنصرها ويمسح أصابع اليمنى بإبهامها (فإذا فرغ) من وضوئه (رفع رأسه الى السماء وقال) ونص القوت ثم قال (أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله سبحانه اللهم وبحمدك لا اله الا أنت عملت سوءاً وظلمت نفسي أستغفرك وأتوب اليك) ونص القوت وأسألك التوبة (فأغفر لي وتب علي انك أنت التواب الرحيم اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المنظرين واجعلني من عبادك الصالحين) وهذه الجملة الأخيرة ليست في القوت ولا في شرح الوجيز ولا في الأحاديث الواردة في الدعاء على ماسألتني بيانه (واجعلني عبداً صبوراً شكوراً) ونص القوت واجعلني صبوراً واجعلني شكوراً (واجعلني أذكرك كثيراً وأسبحك بكرة وأصلياً) وهكذا هو في كتاب العوارف قال صاحب القوت هذا جميع ما روي من القول بعد الفراغ من الوضوء بأسانيد متفرقة قد جمعناها (يقال ان من قال هذا بعد الوضوء) ونص القوت عند فراغه من الوضوء (ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدمه ويكتب له ثواب ذلك الى يوم القيامة) كل هذا بعينه في القوت والكلام عليه من وجوه * الأول في رفع الرأس الى السماء قال الحافظين بحج في تخريج أحاديث الأذكار نقل الروايات انه يقول ذلك رافعاً بصره الى السماء وقد جاء ذلك مصرحاً في حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه من نوضاً فاحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره الى السماء فقال الحديث كما سألني والسماء قبله الدعاء فلعل ذلك مراد من أطلق وعند المستغفر في كتاب الدعوات في حديث علي ورفعه رأسه الى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد وكذلك في حديث ثوبان عند البزار وحديث أنس عند الخطيب وابن النجار كلهم بلفظ ورفع رأسه الى السماء * الثاني ان يكون مستقبل القبلة قائماً أو قاعداً كذا في الخلاصة من كتب أصحابنا وقال النووي في الأذكار قال أصحابنا ويقول هذه الأذكار مستقبل القبلة قال الحافظ لم أرفعه شيئاً صريحاً يختص به * الثالث ان يقول هذه الأذكار عقب الفراغ وهذا قد ذكره النووي في الأذكار وورد صريحاً في أكثر الأحاديث التي ذكرها وهو مقتضى تبويب النساء في السنن ولكن ابن السني ترجم في عمل اليوم والليلة فقال باب ما يقول بين ظهراني وضوئه وأورد دعاء يأتي ذكره فيما بعد * الرابع في قوله أشهد أن لا اله الا الله الى قوله ورسوله روى الامام أحمد في مسنده من طريق الليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي ادريس الخولاني عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال كنا نخدم أنفسنا وكاننا نواب رعية الابل بيننا فأدركتني رعية الابل فرؤيتها بعشي فأدركت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائم يحدث الناس فأدركت من حديثه وهو يقول ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يركع ركعتين يقبل عليهما قبلته ووجهه الا وجبت له الجنة وغفر له فقلت ما أجود هذه فقال رجل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم التبع كان قبلها أجود منها فنظرت فإذا عمر بن الخطاب فقلت ما هو يا أبا حفص قال انه قال قبل ان تأتي ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يقول أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمداً عبده ورسوله الافتحة أبواب الجنة الثمانية يدخل

من أمها شاء وعند أبي نعيم في المستخرج وأشهد أن محمداً كما عند المصنف وروى أبو محمد الفاكهي في تاريخ مكة والدارمي وأحمد وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقرئ عن حيوة بن شريح عن أبي عقيل عن ابن عمر عن عقبة بن عامر فسأقه نحوه وفيه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره إلى السماء فقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبو داود عن عثمان بن أبي شيبة والترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران والنسائي عن محمد بن علي بن محرز أربعمتهم عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح وأخرجه مسلم أيضاً من رواية عبد الرحمن بن مهدي وابن حبان من رواية عبد الله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح قلت وقد جاء في بعض الروايات التشهد بعد التسمية وأنه يقال عند كل وضوء أخرجه المستغفري في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد عن البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا توضعاً بسم الله ثم قال لكل وضوء أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله الافتتاح له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وفيه تعقب على النووي حيث قال في الأذكار أن التشهد بعد التسمية لم يرد وأخرجه الدارقطني وأبو يعلى والطبراني في الدعاء من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيهقي وهو ضعيف جداً عن أبيه عن ابن عمر رفعه من توضعاً ففعل كفيه ثلاثاً ثم ساقوا الحديث إلى أن قال ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله قبل أن يتكلم غفر له ما بين الوضوءين وجاء تكرار التشهد ثلاث مرات أخرجه أحمد والطبراني من طريق زيد العمى عن أنس بن مالك رفعه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزري عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا إله إلا الله ثلاث مرات لم يبق حتى تمسح عنه ذنوبه حتى يصير كمولده أمه * الخامس في قوله سبحانه اللهم إلى آخره أخرجه ابن السني والطبراني من طرق عن أبي هاشم الرماني عن أبي مجلز عن قيس بن عباد عن أبي سعيد الخدري رفعه من قال إذا توضعاً بسم الله وإذا فرغ قال سبحانه اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب إليك ختم عليهم بإخاتم وفي رواية طبع عليها بطابع فوضعت تحت العرش فلم تكسر إلى يوم القيامة ويروى موقوفاً أيضاً وأخرجه الدارقطني في فوائد المزكي بلفظ من قال حين يفرغ من وضوئه سبحانه اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك كتب في رق وطبع عليه بطابع ووضع تحت العرش حتى يدفع إليه يوم القيامة * السادس في قوله اللهم اجعلني من التوابين إلى قوله الصالحين أخرجه الترمذي من رواية أبي ادريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحو سياق حديث عقبة السابق وزاد فيه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ثم قال وأبو ادريس لم يسمع من عمر قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد نفرد به ولم يضبط الاسناد فإنه أسقط بين أبي ادريس وعمر عقبة فصار من حديث عمر وليس كذلك وإنما هو من حديث عقبة كما تقدم وأخرج الطبراني في كتبه ومحمد بن سنجر في مسنده من طرق عن أبي سعد الأعور عن أبي سلمة عن ثوبان وفي الأوسط من رواية الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن ثوبان رفعه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا إله إلا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين فتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء وأخرج الطبراني في الدعاء من طريق أبي اسحق السبيعي عن الحرث عن علي أنه كان يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وأخرج المستغفري في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين الافتتاح له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وأخرج أبو القاسم ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفري في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس من طرق عن يونس بن

عبيد عن الحسن هو البصري عن علي بن أبي طالب قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا علي إذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم ثم ساقوا الحديث إلى أن قال فان غسلت رجلك فقل اللهم اجعل سعيام شكورا وذنبام مغفورا وعيالم مقبولا سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت أستغفرك وأتوب إليك اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين والملك قائم على رأسك يكتب ما تقول ثم يختمه بخاتم ثم يعرجه إلى السماء فيضعه تحت عرش الرحمن فلا يفك ذلك الخاتم إلى يوم القيامة وأخرجه المستغفري أنصاف من طريق أبي اسحق عن علي فذكر نحوه بتمامه وزاد بعد قوله وذنبام مغفورا وتجارة لن تبور وفي آخره ورفع رأسه إلى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد * السابغ قوله فلم يزل يسبح الله ويقدهه الخ أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه أناء من ماء فقال لي يا أنس أدن مني أعلمك مقدار الوضوء قال فدنوت منه فلما كان غسل يديه قال فساق الحديث إلى أن قال ثم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا أنس والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه الا لم تقطر من خلل أصابعه قطرة الا خلق الله منها ما يكاسب الله بسبعين لسانا يكون ثواب ذلك التسبيح إلى يوم القيامة * الثامن في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم نقل النووي عن الشيخ نصر المقدسي قال ويقول مع هذه الاذكار اللهم صل على محمد وعلى آل محمد قال الحافظ وقد أخرج البيهقي من طريق الاعمش عن شقيق عن ابن مسعود رفعه اذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله الحديث وفيه واذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا اله الا الله وان محمد عبده ورسوله وليصل على فاذا قال ذلك فتحت له أبواب الرحمة وقد علم صلى الله عليه وسلم من سألته عن كيفية الصلاة عليه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فلذلك لم يذكر السلام والعلم عند الله تعالى * التاسع في معنى الدعاء السابق سبحانك في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح وهو التنزيه وهو منصوب دائما بفعل لازم الاضمار وبحمدك في موضع الحال أي نسبح حامدين لك لانه لا اله الا انت لا نعظمك بالتوفيق لم نتمكن من تسبيحك وعبادتك أشهد أن لا اله الا أنت أستغفرك أي أطلب منك ان تغفر لي ذنوبي وأتوب إليك أي أرجع إلى طاعتك عن معصيتك اللهم اجعلني من التوابين أي الكثيري التوبة والرجوع عن الذنب واجعلني من المتطهرين أي المتزهين عن قاذورات الذنوب والمعاصي وأساخها وفيه ترق من رفع إلى الدفع واجعلني من عبادك الصالحين أي الذين خصصتهم بالاضافة إلى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لا تقين اشاهدتك في حضرة قدسك مع الذين أنعمت عليهم وفيه ترق من التخلية إلى التخليه وأما بيان معاني بقية أدعية الاعضاء فقد تعرض له شارح مقدماته في الباب من أصحابنا وهي لوضوحها لم يحتج إلى تنبيه عليه هنا والله أعلم ثم قال المصنف (ويكره في الوضوء أمور منها ان يزيد على الثلاث) أي يتجاوز الحد المسنون في الزيادة عليه في المرات الثلاثة بان يجعلها أربعين غير ضرورة وكذا النقصان منه بان يجعلها ثنتين غير ضرورة وقيل المنهي عن الزيادة أو النقصان ما اذا كان معتقدا سنيها فأما لو زاد لطمأنة القلب عند الشك فلا بأس به كما أشار إليه النووي وسبق ذلك لانه صلى الله عليه وسلم أمر بترك ما يره إلى ما لا يره كذا في السكافي وغيره وفي الخلاصة وان غسل مواضع الوضوء أربع مرات يكره قال الفقيه أبو جعفر لا يكره الا اذا رأى السنة فيما وراء الثلاث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق اه قال شارح المنية من أصحابنا وهو يفيد ان تجديد الوضوء على أثر الوضوء من غير ان يؤدي بالاول عبادة غير مكرره وفيه اشكال لا يطابقهم على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤديه عمل مما هو المقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المصحف ينبغي ان لا يشرع تكراره فربه لمكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضاً وقد قالوا في السجدة لمسلم تكون مقصودة لم يشرع التقرب بها مسنة قلة وكانت مكرهة فهذا أولى اه (و) من مكرهات الوضوء (ان يسرف في الماء) أي في

ويكره في الوضوء أمور منها
ان يزيد على الثلاث فمن
زاد فقد ظلم وان يسرف
في الماء

استعمله بان يصرف فيه زائدا على ما ينبغي كان يغسل أو يعاوما أشبه ذلك وقد روى أحمد وابن ماجه
من حديث سعد لما مر به صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فقال له ما هذا السرف يا سعد قال أفى الوضوء
سرف قال نعم وان كنت على نهر جار فلا سرف في صب الماء مكرره ولو كان يملو كأونهر أو أما الموقوف
كلما درس فحرام كذا في الدر (توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا وقال من زاد فقد ظلم وأساء) قال
العراقي أخرجه أبو داود والنسائي واللفظه وابن ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه
قلت لفظ أبي داود ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف الطهور فدعا جماعة في
اناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السبابتين
باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم وأساء
وأخرجه النسائي وابن ماجه وفي لفظ ابن ماجه فقد تعدى وظلم للنسائي أساء وتعدى وظلم والاحتجاج بهذا
الاسناد صحيح فان المراد بعمرو عند الاطلاق أبو أيوب وهو عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما
والمراد بالزيادة الزيادة على الثلاث معتقدا سنيتهما كما تقدم وكذا المراد بالنقصان ومعنى تعدى جاوز حد السنة
في الزيادة ومعنى ظلم أى ظلم السنة حقها في النقصان ثم المرة الاولى فرض والثانية سنة والثالثة دونها
في الفضيلة وقيل الثالثة لسكال السنة كذا في الاختيار والاولى ان تكون الثانية والثالثة كلاهما سنة لان
الثلاث الذي هو سنة انما يحصل بهما (وقال صلى الله عليه وسلم سيكون قوم من هذه الامة يعتدون في الدعاء
والطهور) قال العراقي أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن مغفل اه قلت
أخرجه أبو داود من طريق أبي نعامة واسمه قيس بن عباية أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول
الاهم انى أسألك القصر الابيض عن عيين الجنة اذا دخلتها فقال أى بنى سل الله الجنة وتعوذ به من النار
فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه سيكون في هذه الامة قوم يعتدون في الطهور والدعاء
وأخرجه ابن ماجه مقتصر منه على الدعاء وبمثل رواية ابن ماجه أخرجه أحمد عن سعدو يعتدون
أى يتجاوزون وهذا هو معنى الاسراف (ويقال من وهن علم الرجل) أى من ضعفه والوهن بالتخريك
يستعمل في العلم والعقل وبالسكون في البدن (ولوعه) بالفتح والضم كلاهما للإسم والمصدر (بالماء
في الطهور) وفي نسخة في التطهير ووطن العراقي انه حديث فقال لم أجده أصلا وليس كذلك بل هو من
كلام بعض السلف (وقال ابراهيم بن أدهم) البلخي الزاهد (أول ما يبدأ الوسواس من قبل الطهور)
وذلك انه ياتي من الشيطان في هاجسه انه لم يطهر بعد فيعتدى وفي العوارف قال أبو عبد الله الروزبادي
ان الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بني آدم ولا يبالي أن يأخذ نصيبه بان يزدادوا فيما
أمروا به وينقصوا منه (وقال الحسن) هو البصري (ان شيطانا يخطئك بالناس في الوضوء يقال له
الولهان) وليس هذا من قول الحسن بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذي في جامعه فقال أخبرنا
محمد بن بشار أخبرنا أبو داود حدثنا خارجة بن مصعب عن نونس بن عبيد عن الحسن عن يحيى بن زمره
السعدى عن أبي بن كعب رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للوضوء شيطان يقال له
الولهان فاتقوا وسواس الماء (ويكره أن ينفض اليد فبرش الماء) أى بعد الفراغ من الوضوء لما روى أنه
صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان قال ابن الملقن روى ابن أبي
حاتم في عاله وابن حبان في ضعفائه من رواية أبي هريرة وضعفاه وانكار ابن الصلاح من الحديث فانها
مراوح الشيطان غلط لوجودها كما ذكرناه اه وفي الروضة للنووي قلت في النفض أوجه الارح انه
مباح تركه وفعله سواء والثاني مكروه والثالث تركه أولى والله أعلم اه قلت وقد ثبت انه صلى الله عليه
وسلم ناولته زينب خوقة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها فهذا يدل على أن النفض مطلقا غير مكروه
ولعل المصنف قيده بقوله فبرش الماء نظرا لذلك فتأمل (و) يكره (أن يتكلم في أثناء وضوئه) بكلام

توضأ عليه السلام ثلاثا
وقال من زاد فقد ظلم
وأساء وقال سيكون قوم
من هذه الامة يعتدون في
الدعاء والطهور ويقال من
وهن علم الرجل ولوعه
بالماء في الطهور وقال
ابراهيم بن أدهم يقال ان
أول ما يتبدى الوسواس
من قبل الطهور وقال
الحسن ان شيطانا يخطئك
بالناس في الوضوء يقال له
الولهان ويكره ان ينفض
اليدين فبرش الماء وان يتكلم
في أثناء الوضوء

الدنيا والبشر وفي فتاوى لجنة التكلم في أثناء الوضوء مكروه وفي الاغتسال أشد كراهة وفي العوارف
 أدب الصوفية في الوضوء حضور القلب في غسل الاعضاء سمعت بعض الصالحين يقول اذا حضر القلب
 في الوضوء يحضر في الصلاة واذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة في الصلاة (ويكره أن يلطم وجهه بالماء
 اطاما) تنزيهاً لما فاته شرف الوجه في لميقه يرفق عليه (وكره قوم التنشف) بالخرقة في الوضوء وفي الغسل
 وفي القوت وقد كرهه بعض العلماء مسح الاعضاء بخرقة بعد الوضوء وقال هذا نور للوجه اه (وقالوا) أي
 القائلين بالكرهية (الوضوء يوزن) في كفة الحسنات أي ماؤه (قاله سعيد بن المسيب والزهرى) وفي
 العوارف واتخاذ المندبل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا ان ماء الوضوء نور يوزن وأجازه بعضهم اه قلت
 قوله الوضوء يوزن قد وجدته مرفوعاً في حديث أبي هريرة أخرجه ابن عساكر في تاريخه وتمام في
 فوائده بالفظ من توضع فمسح بثوب تطيف فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لان الوضوء يوزن يوم
 القيامة مع سائر الاعمال (ولكن روى معاذ بن جبل) رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه
 بطرف ثوبه (قال العراقي أخرجه الترمذي وقال غريب واسناده ضعيف اه قلت ولفظ الحديث
 في العوارف وقال معاذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وضأ مسح وجهه بكفه بطرف ثوبه وفي
 الكبير للطبراني من حديثه كان يمسح وجهه بطرف ثوبه في الوضوء (وروت عائشة رضي الله عنها انه
 صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة) هو في سنن الترمذي أخبرنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الله بن وهب
 عن زيد بن حباب عن أبي معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها أعضاءه بعد الوضوء (ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة رضي الله
 عنها) كأنه يشير الى قول الترمذي فانه بعد ما أخرجه قال وليس بالقائم ولا يصح عن النبي صلى الله عليه
 وسلم شيء في هذا الباب وفي القوت واستحب بعض علماء الشام أن يمسح بثوبه وقال تكون البركة في
 ثيابي فان مسح بخافز وان ترك فحسن قدم مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وذراعيه بخرقة بعد
 الوضوء وقد ناولته زينب خرقة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها قال أصحابنا لا بأس بالمسح قليلا
 من غير مبالغة بمندبل بعد الوضوء كروى ذلك عن عثمان وأنس ومسروق والحسن بن علي رضي الله عنهم
 وقال الرافعي هل يستحب ترك تنشف الاعضاء فيه وجهان أظهرهما نعم لما روى عن أنس أن النبي صلى الله
 عليه وسلم كان لا ينشف أعضاءه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصح جنباً فيغسل
 ثم يخرج الى الصلاة ورأسه يقطر ماء والثاني لا يستحب ذلك وعلى هذا اختلفوا منهم من قال لا يستحب
 التنشف أيضاً وقد روى من فعله صلى الله عليه وسلم فعله وتركه وكل حسن ولا ترجح ومنهم من قال
 يستحب التنشف لما فيه من الاحتراز عن التصاق الغبار واذا فرغنا على الاظهر وهو استحباب الترك فهل
 نقول بالتنشف مكروه أم لا فيه ثلاثة أوجه أظهرها لا والثاني نعم لانه إزالة لآثار العبادة فأشبهه إزالة خلوف
 فم الاصائم والثالث حكى عن القاضي الحسين انه ان كان في الصيف كره وان كان في الشتاء لم يكره لئلا
 البرد (ويكره أن يتوضأ من اناء أصفر) وعبارة القوت ويكره الوضوء في اناء صفر وفي المصباح الصفر
 بالضم ويكسر النحاس وقيل أجوده اه وفي معناه النحاس الاجر قال صاحب القوت وسمعت أن العبد
 اذا أراد الوضوء احتوشته الشياطين توسوس اليه فاذا سعى وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته
 الملائكة فان كان وضوءه في اناء صفر أو نحاس لم تقر به الملائكة اه ولذا قال صاحب شريعة الاسلام ولا
 يتوضأ في اناء صفر ولا نحاس لان الملائكة تنفر من ريحهما وقال أصحابنا ومن آداب الوضوء كون آنية
 من خوف (ويكره أن يتوضأ بالماء المشمس) وفي القوت قيل ان كراهته بأرض الحجاز خاصة وبورث البرص
 واليه أشار المصنف بقوله (وذلك من جهة الطب) أي فهي كراهة طبية لا شرعية وقال الرافعي في أقسام
 المياه التي يتطهر بها ومنها المشمس وهو على ظهور يث كالمسخن وهل في استعماله كراهة أم لا فيه وجهان

وان ياطم وجهه بالماء اطاما
 وكره قوم التنشف وقالوا
 الوضوء يوزن قاله سعيد بن
 المسيب والزهرى لكن روى
 معاذ رضي الله عنه انه عليه
 السلام مسح وجهه بطرف
 ثوبه وروت عائشة رضي
 الله عنها انه صلى الله عليه
 وسلم كانت له منشفة ولكن
 طعن في هذه الرواية عن
 عائشة ويكره أن يتوضأ
 من اناء صفر وان يتوضأ
 بالماء المشمس وذلك من
 جهة الطب

أحدهما لا يوبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والثاني وهو الأصح نعم لما روى عن عائشة رضي الله عنها
 أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىها عن المشمس وقال إنه يورث البرص وعن ابن عباس أنه صلى الله
 عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضع فلا يلومن إلا نفسه وكره عمر رضي الله عنه المشمس
 وقال إنه يورث البرص فإن قلنا بالكراهة ففي محلها اختلاف منشؤه إشارة النقل بعد النهي إلى سببه
 وهو خوف الوضع وقال قائلان من أصحابنا إنما يكره إذا خيف منه هذا المذخور وإنما يخاف عند اجتماع
 شرطين أحدهما أن يجري التشميس في الأواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس لأن الشمس إذا
 أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تعلو وجه الماء ومنها يتولد المذخور والثاني أن يتفق في البلاد
 المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمعتدلة فإن تأثير الشمس فيها ضعيف ولا فرق عند القائلين بهذه
 الطريقة بين أن يقع ذلك قصدا أو اتفاقا فإن المذخور لا يختلف وأيدوا طريقتهم بالحياض والبرك
 فإنه غير مكروه وقال آخرون لا يتوقف الكراهة على خوف المذخور لا طلاق النهي وهو لا يردوا
 الكراهة في الأواني المنطبعة وغيرها كالخرف وفي البلاد الحارة والباردة واعتدروا عن ماء الحياض
 والبرك بتعذر الاحترازاه وقال النووي في الروضة قلت الراجح من حيث الدليل أنه لا يكره مطلقا وهو
 مذهب أكثر العلماء وليس للكراهة دليل يثبت وإذا قلنا بالكراهة فهي كراهة تنزيه لا يمنع صحة
 الطهارة ويخفف باستعماله في البدن ويحول بالتبريد على أصح الأوجه والله أعلم ثم قال الرافعي
 والطريقة الأولى أقرب إلى كلام الشافعي رضي الله عنه فإنه قال ولا يكره المشمس إلا من جهة الطب
 أي إنما يكرهه شرعا حيث يقتضي الطب محذورا فيه واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة لصفاء
 جوهرهما وبعد انفصال محذور عنهما (وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم كراهية
 الوضوء من ماء الصفر) هكذا في القوت (قال بعضهم أخرج لشعبة) هو أبو بسطام شعبة بن الجراح
 العنسي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته (ماء في ماء صفر) وعبارة القوت وقال بعض المحدثين
 سألتني شعبة أن أخرج له وضوءاً فأخرجته في ماء صفر (فأبى أن يتوضأ) ونص القوت فلم يتوضأ به
 (ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر) ونص القوت بعد قوله فلم يتوضأ به ثم قال حدثني عبد الله بن دينار
 عن ابن عمر أنه كره الوضوء في ماء صفر ثم قال صاحب القوت وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركوة
 ومن صحفة فيها أثر العجين ومن كوز ومن أداة ومن مهران حجر ومن نخضب لزيب بنت جحش وهو
 من نحاس وفيه رخصة اه قلت وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن الدراوردي عن زيد بن أسلم عن
 أبيه أن عمر كانت له قمعة يسخن فيها الماء والقمعة بالضم ماء من نحاس فهذا أيضا دليل الرخصة
 * (مهمان) * الأولى الكراهة والكراهية ضد المحبة والمحبة إرادة ما تراه أو تظنه خيرا مما سواه
 والمكروهات غير مقصورة فيما ذكره المصنف وتقريب حصرها عندنا بأنها ضد الأدب والمستحب فما
 لم يذكره المصنف التقدير في الماء جدا حتى تفوت السنة والاستعانة بالغير لغير عذر وغير ذلك * الثانية في ذكر
 بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف فمنها الجلوس في مكان مرتفع تحررا عن الغسالة واستقبال القبلة
 أن أمكن والجسع بين نية القلب وفعل اللسان والمضمضة والاستنشاق باليمنى والامتنعاط باليسرى والتوضؤ
 قبل دخول الوقت لغير المذخور والشرب من فضل الوضوء قائما ووضع الإبريق على يساره ووضع يده حالة
 الغسل على عروته لأرأسه وملؤه استعدادا لوقت آخر وحفظ الثياب من التقاطر وقراءة سورة القدر
 بعده فإنها تعدل ربع القرآن * الثالثة الوضوء عندنا على ثلاثة أقسام فرض على المحدث للصلاة ولو كانت
 نفلا ولصلاة الجنائز وسجدة التلاوة ومس القرآن ولو آية والثاني واجب وهو لطواف بالسكعة لمسلم
 يكن صلاة حقيقة لم يتوقف صحته على الطهارة فإذا طاف محدثا صح ولزمه دم في الواجب وصدقة في
 التطوع والثالث مندوب للنوم على الطهارة والمداومة عليه وللوضوء على الوضوء وبعد غيبة ونجاسة

وقد روى عن ابن عمر
 وأبي هريرة رضي الله
 عنهما كراهية ماء الصفر
 وقال بعضهم أخرج
 لشعبة ماء في ماء صفر فابى
 أن يتوضأ منه ونقل كراهية
 ذلك عن ابن عمر وأبي
 هريرة رضي الله عنهما

وبعد كل خطيئة وانشاد شعر قبيح وقهقهة خارج الصلاة وغسل ميت وجسده ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة وللجنب عند كل شرب ونوم ووطء ولغضب وقراءة قرآن وحديث وروايته ودراسة علم شرعي وأذان وإقامة وخطبة وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ووقوف عرفة وللسعي بين الصفا والمروة وأكل لحم جزور وللخروج من خلاف العلماء ليكون مقبلاً للعبادة بطهارة متفق عليها استبراء لدينه ثم قال المصنف (ومهما فرغ من وضوئه) وقام إلى المصلي (وأقبل على الصلاة) بالوقوف بين يدي الله تعالى (ينبغي أن يخطر) بضم ياء المضارعة أي يمر (بباله) أي بقلبه أو خاطره (أنه طهر ظاهره) كما أمره الله تعالى على قدر طاقتيه (وهو مطمئن) وفي نسخة موقع (انظر الخلق) فانه سم انما يرون طهارة الظاهر (فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى) في أول استفتاحه بقوله اني وجهت وجهي الآية (من غير تطهير قلبه) باخلائه عما سوى الله تعالى (وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى) لما ورد ان الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم انما ينظر إلى قلوبكم (وليحقق) أي يتيقن (أن طهارة القلب) انما تتم (بالتوبة) النصوح الصادقة بشروطها (والخلو عن الاخلاق الذميمة) والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سوادا (و) ليعلم (أن من اقتصر على طهارة الظاهر) فقط ولم يلتفت إلى طهارة الباطن مثله (كمن أراد أن يدعو ملكا إلى بيته) ليأكل ويستريح (فتركه) أي البيت (مشحونا) أي مملوا (بالقاذورات) والادساخ ولم ينظفه منها بالسكنس والمسح وغير ذلك (و) انما (اشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني) وتزويقه بأنواع النقوش المختلفة (وما أجدره) أي أخلفه واحقه (بالعرض للوارث) أي الهالك وفي نسخة بالتعريض للمفت والبار والمفت أشد الغضب فهذا مثل لمن يطهر ظاهره ولا يلتفت إلى طهارة الباطن ويستغل عنها ثم يريد أن يكون باطنه مظهرا لتجليات الحق سبحانه وأن يكون ذلك ضدان لا يجتمعان وبه ختم كيفية الوضوء ثم قال

* (فضيلة الوضوء) *

أي بيان الاخبار الواردة في فضلها وفضل من داوم عليها (قال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأصبغ الوضوء) أي بالمبالغة فيه سيما في الشتاء فانه من دعائم الدين وعزائم المتقين وفي رواية كما أمر (وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) هكذا هو في القوت ما عدا قوله من الدنيا (وفي لفظ آخر) لم يسه فيهما غفرله ما تقدم من ذنبه (قال العراقي أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد والرفائق باللفظين معا وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشئ من الدنيا ودون قوله ولم يسه فيهما ولا يداود من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما الحديث انه قلت والرواية المذكورة في القوت من توضأ كما أمر أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عثمان ورفعته من توضأ كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وأخرجه احمد والداري والنسائي وابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير عن أبي أيوب وعقبة بن عامر معا بلفظ من توضأ كما أمر وصلى كما أمر غفرله ما قدم من عمل ولفظ ابن حبان غفرله ما تقدم من ذنبه ولفظ أبي داود من حديث زيد بن خالد الجهني فأحسن الوضوء بدل فأسبغ وقد أخرجه أيضا عبد بن حميد والرويان وابن قانع والطبراني في الكبير والحاكم وحديث عثمان في المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق وأحمد والنسائي أيضا بلفظ من توضأ مثل وضوئي هذا ثم صلى الحديث وأخرج الطبراني في الاوسط من حديث عقبة بن عامر رفعه من توضأ وضوئا كاملا ثم قام إلى صلاته كان من خطيئته كيوم ولدته أمه وعند البخاري وابن ماجه من حديث عثمان من توضأ مثل هذا الوضوء ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جلس غفرله ما تقدم من ذنبه ولا تغتر واول حديث عثمان روايات أخرى باللفظ مختلفة ولفظ بشئ من الدنيا رواه الحكيم الترمذي في كتاب الصلاة وحديثه فلا يؤثر حديث نفسه في أمور الآخرة أو يتفكر في معاني ما تلاوه وفي فتح

ومهما فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي ان يخطرباله انه طهر ظاهره وهو موضع نظر الخلق فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه وليتحقق أن طهارة القلب بالتوبة والخلو عن الاخلاق الذمومة والتخليق بالاخلاق الحسنة أولى وان من يقتصر على طهارة الظاهر كمن أراد أن يدعو ملكا إلى بيته فتركه مشحونا بالقاذورات واشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني من الدار وما أجدر مثل هذا الرجل بالعرض للآفة والبار والله سبحانه أعلم

* (فضيلة الوضوء) *

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيهما بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفي لفظ آخر لم يسه فيهما غفرله ما تقدم من ذنبه

الباري المراد ما تسترسل النفس معه ويمكن المرء قطعه فأما ما يهجم من الخطرات والوسوس ويتعذر
دفعه فذلك معفو عنه بل لا يب والمراد من الذنوب الصغار لا الكبار وقد وقع التصريح به في مسلم فيجمل
المطلق على المقيد والله أعلم (وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع
به الدرجات اسبغ الوضوء في المكاره ونقل الاقدام الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط)
هكذا في القوت الا أنه قال اسبغ الوضوء في السبرات أي في المكاره والباقي سواء قال العراقي أخرجه مسلم
من حديث أبي هريرة اه قلت ومالك وأحمد والترمذي والنسائي ولفظهم ألا أدلكم على ما يعفو الله به
الخطايا والباقي مثل لفظ المصنف وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما
عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رفعه بلفظ ألا أدلكم على ما يعفو الله به الخطايا ويرفع
به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال والباقي سواء غير أن قوله فذلكم الرباط مرتين والباقي مرة واحدة
وقال تومس في حديثه ألا أنبئكم بما يعفو الله به الخطايا ولم يقل قالوا بلى واسبغ الوضوء بالمبالغة فيه والمكاره
الشدائد كأيام الشتاء وقال بعض السلف وضوء المؤمن في الشتاء بالماء البارد أفضل من عبادة الرهبان
كلهم وكان ابن عمر يفسر الاسبغ بالانقاء ومن تفسير الشيء بلالزمه اذا انقضى مستلزم الانقاء عادة
(وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به) هكذا في القوت قال
العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وقد ثبت من فعله صلى الله عليه
وسلم الوضوء مرة مرة أخرجه البخاري من طريق يزيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ووقع في نسخ
الاحياء لفظ مرة مرة واحدة والصحيح مرة مرة بال تكرار كفي النسخ الصحيحة وهما منصوبان على المفعول
المطلق المبني للسكينة وقيل على الظرفية أي توضأ في زمان واحد وقيل على المصدر أي توضأ مرة من التوضؤ
أي غسل الاعضاء غسله واحدة (وتوضأ مرتين) كذا في النسخ وفي بعضها مرتين مرتين وهكذا هو في
القوت (وقال من توضأ مرتين آناه الله أجره مرتين) هكذا هو في القوت وهو من بقية حديث ابن عمر
عند ابن ماجه وقد ثبت هذا أيضاً من فعله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن زيد
الانصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين (وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوءي ووضوء
الانبياء من قبلي ووضوء خليل الرحمن ابراهيم صلى الله عليه وسلم) هكذا في القوت الا أنه قال ووضوء
أبي ابراهيم خليل الله عليه السلام وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقد رواه الدارقطني وابن أبي
حاتم والطبراني كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد البجلي وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة
عن ابن عمر وهو منقطع لان معاوية هذا لم يدرك ابن عمر وأخرج أحمد من حديث ابن عمر من توضأ واحدة
فتلك وطيفة لوضوء التي لا بد منها ومن توضأ اثنتين قله كفلان ومن توضأ ثلاثا ثلاثا وضوءي ووضوء
الانبياء من قبلي ويفهم من هذا ان الوضوء ليس من خصائص هذه الامة بخلاف الغرة والتججيل (وقال
صلى الله عليه وسلم من ذكر الله عز وجل عند طهوره طهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله تعالى لم يطهر
منه الا ما أصاب الماء) قال العراقي رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف اه قلت
ولكن لفظه عنده من توضأ و ذكر اسم الله عليه كان طهور الجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله
عليه كان طهور الاعضاء الوضوء وهكذا ساقه الرافي وفي رواية من توضأ و ذكر اسم الله عليه طهر
جسده كله ومن توضأ ولم يذكر اسم الله على وضوءه لم يطهر الا موضع الوضوء وهكذا رواه أبو الشيخ
من حديث أبي هريرة والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن مسعود والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن
عمر أما حديث ابن عمر عند الدارقطني ففيه أبو بكر الداهري وهو متروك وفي حديث أبي هريرة عند
الدارقطني والبيهقي ضعيفان مرداس بن محمد ومحمد بن أبان وفي حديث ابن مسعود عند الدارقطني والبيهقي
يحيى بن هاشم السمسار وهو متروك وقد احتج به الرافي على نفي وجوب التسمية وسبقه أبو عبيد في كتاب

وقال صلى الله عليه وسلم
أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر
الله به الخطايا ويرفع به
الدرجات اسبغ الوضوء
على المكاره ونقل الاقدام
الى المساجد وانتظار الصلاة
بعد الصلاة فذلكم الرباط
ثلاث مرات وتوضأ صلى الله
عليه وسلم مرة مرة وقال
هذا وضوء لا يقبل الله
الصلاة الا به وتوضأ مرتين
مرتين وقال من توضأ مرتين
مرتين آناه الله أجره مرتين
وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا
وضوءي ووضوء الانبياء
من قبلي ووضوء خليل
الرحمن ابراهيم عليه السلام
وقال صلى الله عليه وسلم
من ذكر الله عند وضوءه
طهر الله جسده كله ومن لم
يذكر الله لم يطهر منه الا
ما أصاب الماء

وقال صلى الله عليه وسلم من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر بأسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلًا اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا بحث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضع فحينئذ يكون نور على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتميم حكمهما كذلك الاظهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من وجهه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفاريه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره) فانما مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أظفاره ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافلة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عبسة نحوه مختصرا اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضع العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أظفاريه وأظفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الأذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواية عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهب أن مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر بها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة كان بطشتها بياه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسسها رجليه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقبا من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فانخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضع فغسل يديه خرجت خطايا من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطايا من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطايا من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطايا من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلته نافلة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضع فأحسن الوضوء ذهب الالم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهرا في فراشه فوجهه تجول في الملائكة والاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضع فأحسن الوضوء) أي آثمه وأسبغه بالماء فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبله الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمدا وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناده هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئا وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسابق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الاذكار بما

وقال صلى الله عليه وسلم من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر بأسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلًا اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا بحث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضع فحينئذ يكون نور على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتميم حكمهما كذلك الاظهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من وجهه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفاريه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره) فانما مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أظفاره ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافلة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عبسة نحوه مختصرا اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضع العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أظفاريه وأظفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الأذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواية عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهب أن مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر بها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة كان بطشتها بياه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسسها رجليه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقبا من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فانخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضع فغسل يديه خرجت خطايا من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطايا من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطايا من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطايا من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلته نافلة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضع فأحسن الوضوء ذهب الالم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهرا في فراشه فوجهه تجول في الملائكة والاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضع فأحسن الوضوء) أي آثمه وأسبغه بالماء فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبله الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمدا وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناده هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئا وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسابق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الاذكار بما

لا مزيد عليه وقد رواه أيضا أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة كرواية أبي داود الثانية ورواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن السني وأبو يعلى والخطيب من حديث عمرو بن دينار رفعه بصره إلى السماء وفيه وأشهد أن محمدا وفيه ففتح له ثمانية أبواب الجنة وقد رواه ابن أبي شيبة وأحمد وابن ماجه وابن السني من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث ثوبان وليس فيه رفع البصر لأنه بتكرار التشهد ثلاث مرات ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه رفع البصر كما تقدمت الإشارة إليه ورواه الخطيب وابن النجار من حديث أنس بمثل حديث ثوبان (وقال عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (إن الوضوء الصالح) أي السكامل بالاسباع والمباغلة (يطرد عنك الشيطان) لكونه سلاح المؤمن (وقال مجاهد) بن جبير أبو الحاج مولى بني مخزوم روى عن أبي هريرة وابن عباس وسعد وعن قتادة وابن عوف ثقة توفي سنة ١١٤ (من استطاع أن لا يبيت الا طاهرا) أي متوضئا (ذاكرا) لله تعالى (مستغفرا) من ذنوبه (فليفعل فان الارواح تبعث على ما قبضت عليه) وقد جاءت في المبيت طاهرا أحاديث مرفوعة تؤيد هذا الاثر منها ما أخرجه الدارقطني في الأفراد عن أبي هريرة وابن عساكر في تاريخه وابن حبان عن ابن عمر من بات طاهرا بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل الا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان فانه بات طاهرا وعند الطبراني في الاوسط عن أبي امامة والخطيب في المتفق والمفترق عن عمرو بن عبسة بسند حسن من بات طاهرا لم يتعار ساعة من الليل يسأل الله فيها شيئا من أمر الدنيا والآخرة الا أعطاه الله اياه وأخرج ابن السني من حديث أنس من بات على طهارة ثم مات من ليلته مات شهيدا وأخرج الخرائطي في مكارم الاخلاق من حديث عمرو بن عبسة من بات طاهرا على ذكر الله حتى ترجع إليه روحه لم يسأل الله تعالى خيرا من أمر الدنيا والآخرة الا آتاه اياه والله الموفق

* (كيفية الغسل) *

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا والضم هو الذي يستعمله الفقهاء أو أكثرهم لانه يجوز فتح الغين كضمها والفتح أفصح وأشهر عند أئمة اللغة واصطلاحا غسل البدن بالماء الطهور من جنابة أو حيض أو نفاس والجنابة حالة تحصل عند النكاح أو خروج المني على وجه الشهوة فيصير من قامت به جنبا وقد عرض المصنف عن الكلام في موجبات الجنابة وأحكامها وكيفية الغسل والقول فيها يتعلق بالاكمل والاقول وقدم الاكمل فقال (وهو أن يضع الاناء) المعد لماء الغسل (عن يمينه) ليكون أسهل له في التناول (ثم يسمي الله عز وجل) أي يقول بسم الله وهي سنة (ويغسل يده ثلاثا) بأن يفرغ عليها وذلك قبيل ادخالها الاناء ولم يقصد الى الرسغ لظهوره وهي سنة (ثم يستحي) أي يغسل فرجه بالماء وان لم تكن به نجاسة ليطمئن بوصول الماء الى الجزء الذي ينضم من الفرج حال القيام وينفرج حال الجلوس (كلوصفنا) أي في باب الاستنجاء (وأن يزيل ما على بدنه من نجاسة ان كانت) بانفرادها ليقفل في الماء ويطمئن بزوالها قبل أن تشبع على الجسد وعبارة المصنف في الوجيز والاكمل أن يغسل ما على بدنه من الاذى أولا وعبارة الوسيط هكذا الا انه قال من الاذى والنجاسة وقال الرافعي كمال الغسل يحصل بأمور منها أن يغسل ما على بدنه من اذى أولا ان اعترض معترض فقال الاذى المذكور اما أن يكون المراد منه الشيء القذر أو النجاسة وكيف يجوز الاول وقد فسر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه ثم يغسل ما به من اذى بموضع الاستنجاء أما اذا كان قد استحي بالجر وهذا تفسيره بالنجاسة وكذلك فسروا لفظ الاذى في الخبر وان كان الثاني فكيف عطف النجاسة على الاذى في الوسيط والعطف يقتضي المغايرة ثم من على بدنه نجاسة لا بد له من ازالة النجاسة أولا ليعتد بغسله ووضوئه واذا كان ذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لا من صفات السكامل الجواب قلنا من على بدنه نجاسة لو اقتصر على الاغتسال والوضوء زالت تلك النجاسة طهرا محل

وقال عمر رضي الله عنه ان
الوضوء الصالح يطرد عنك
الشيطان وقال مجاهد من
استطاع أن لا يبيت الا
طاهرا اذا كرام استغفرا
فليفعل فان الارواح تبعث
على ما قبضت عليه

* (كيفية الغسل) *
وهو أن يضع الاناء عن
يمينه ثم يسمي الله تعالى
ويغسل يديه ثلاثا ثم
يستحي كما وصفت لك
ويزيل ما على بدنه من
نجاسة ان كانت

وهل يرتفع الحدث فيه وجهان حكاهما في المعتمد وغيره وفي الروضة للنووي قلت الاصح انه يطهر عن الحدث أيضا والله اعلم اه ثم قال الرافعي فان قلنا بارتفاع الحدث أمكن عدا زالة النجاسة من جملة صفات الكمال وان قلنا لا يرتفع وهو الظاهر من الاذى فالمذهب المعدود ازالته من جملة صفات الكمال انما هو الشيء المستغذر ثم ان تقديم ازالة النجاسة شرط في الوضوء والغسل لانه واجب كما ظنه كثير من الاصحاب ولم يتفق المفسرون لسكلام الشافعي على أن المراد بالاذى النجاسة بل اختلفوا منهم من فسر به ما فهم من فسر بالماء ونحوه مما يستغذر حتى هذا الخلاف القاضي ابن كنج وغيره اه * (تنبيه) * قال صاحب الهداية من صحابنا وسنته أن يبدأ في غسل يده وفرجه ويزيل نجاسته ان كانت على بدنه قال الشيخ أكمل الدين في شرحه هكذا في نسخ الكتاب أي بتكثير النجاسة قال في النهاية وهو منقول عن الامام جيد الدين الضرير انه أصح وفي بعض النسخ النجاسة وليس يصح لان لام التعريف اما أن تكون للعهد أو الجنس لا وجه للأول لان كلمة الشك تأباه ولا وجه للثاني لان كون النجاسات كلها في بدنه محال وأقلها وهو الجزء الأول الذي لا يتجزأ غير مراد أيضا لانه علم ذلك في الكتاب بقوله كذا تزداد باصابة الماء وهذا القليل الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال الآن الرواية بالالف واللام قد ثبتت في النسخ فوجهه أن يجعل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين انما يتعين التكثير اذا انحصر الكلام في التعريفين وليس كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشئ لان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج فاما أن توجد في الاقل أو غيره وذلك فاسد ظاهر اه قلت وقد ألم بهذا البحث قاضي زاده الرومي على حواشي شرح الوقاية نقلا عن عصام الدين وذكر ما قدمناه آنفا عن الشيخ أكمل الدين وحاصل الجواب على تقدير نسخة التعريف اختيار العهد الذهني وحل النجاسة بقرينة وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد ازالته عرفا والاقل الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ ليس كذلك ونظيره قول القائل لعبداه اشترى اللحم فانه يتقيد فيه اللحم بما يتعارف اشتراؤه في الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلام يعد ممثلا ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلم انه لا يزداد باصابة الماء لالة المسئلة عليه ممنوعة لجواز أن يكون عدم التجسس لعدم الاعتماد بالقدر المذكور وان ازداد على الوضوء ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تكثير النجاسة أيضا حيث تناولت النكرة فردا أم أي فرد كان اه وقد اعترضه بعض الفضلاء فقال علاوة الجواب التسامى منظور فيها لان التنوين قد يكون للتكثير على ما عرف في علم المعاني فيجوز أن يكون تكثير النجاسة فيما نحن فيه أيضا للتكثير فينبذ لتناول النكرة أقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه أصلا بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذهني فافترا وتفصيله في حاشية شيخني زاده والله أعلم وتقدم ان كمال الغسل يكون بأمور منها ازالة نجاسته عن البدن ان كانت وهو الأول والثاني أشار اليه بقوله (ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما سبق) لما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اغتسل من الجنابة بدأ يغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره ثم يفيض الماء على جلده كله قال الرافعي قوله ويتوضأ وضوءه للصلاة أي وان لم يكن محدثا كما هو في الوجيز وهذا يشعر باطراد الاستحباب فيما اذا كان يغتسل عن الجنابة المجردة وفيما اذا انضم الحدث الى الجنابة واذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب في الغسل عنها فان اجتمع الجنابة مع الحدث ففيه الخلاف في انه هل يكفيه الغسل أم يجب فيه الوضوء فان اكتفينا بالغسل فالوضوء فيه محبوب كمالو كان يغتسل عن مجرد الجنابة وعلى هذا ينتظم القول باستحباب الوضوء على الاطراد أما اذا أوجبنا معه الوضوء امتنع القول باستحبابه في الغسل ولا صائر الى انه يأتي بوضوء مفرد ووضوء آخر لعاية كمال الغسل ولا ترتيب على هذا الوجه بين الوضوء والغسل بل يقدم منهما ما شاء ولا بد من افراد الوضوء بالنية لانها عبادة مستقلة على هذا خلاف ما اذا كان من محبوبات الغسل فانه لا يحتاج الى افراده بنية اه وقال النووي في

ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما
وصفنا

الروضة قلت المختار انه ان تجردت الجنبه نوى بوضوئه سنة الغسل وان اجتمع نوى به رفع الحدث
 الاصغر والله أعلم * (تنبيه) * قال أصحابنا ثم يتوضأ كوضوئه للصلاة فيثالث الغسل ويمسح الرأس في
 طاهر الرواية وقيل لا يمسحها لانه يصب عليها الماء رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والاوّل هو
 الصحيح لانه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل الاغتسال وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسمع قال الرافي ثم
 الوضوء المحبوب في الغسل هل يتم في ابتداء الغسل أم يؤخر غسل الرجلين الى آخر الغسل فيه قولان
 أظهرهما انه يتم ويقدم غسل الرجلين مع سائر أعضاء الوضوء لما سبق من حديث عائشة رضي الله
 عنها فانما قدمت الوضوء على افاضة الماء والوضوء ينظم غسل الرجلين وثانيتها أن يؤخر غسلهما واليه
 أشار المصنف بقوله (الاغسل قدميه فانه يؤخرهما) وبه قال أبو حنيفة واختاره المصنف في هذا الكتاب
 وعلمه بقوله (فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كالاضاعة للماء) وشرط أصحابنا بقولهم ان كان يتف
 حال الاغتسال في مستنقع الماء لانه يحتاج الى غسلهما ثانيا عن غسالته واستدلوا بما روى الستة من
 حديث ابن عباس حدثني خالتي ميمونة رضي الله عنهم قالت أدنيت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسله
 من الجنبه فغسل كفيه مرتين أو ثلاثا ثم أدخل يديه في الاناء ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب
 بشماله الارض فذلكها دل كاشدا ثم توضأ وضوءه للصلاة ثم أفرغ على رأسه ثلاث حففات ملاء كفيه
 ثم غسل سائر جسده ثم تحكى عن مقامه ذلك فغسل رجله ثم أتيت بالمنديل فردّه وقال عياض في شرح
 مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضأ وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوئه وقولها آخر
 ثم تحكى فغسل رجله يحتمل أن يكون لما نالهما من تلك البقعة اه وقال ابن نجيم في البحر فعلى هذا
 يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا سواء غسلهما قبله أولا وسواء أصابهما طين أم لا اه وقال الرافي
 ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقتين انما الكلام في الاولى والامر الثالث
 من محبوبات الغسل أشار اليه المصنف بقوله (ثم يصب الماء على شقه الايمن ثم على شقه الايسر ثلاثا ثم على
 رأسه وسائر جسده ثلاثا) هكذا ذكره الحلواني في النوادر ونقله الزاهد بن ونقل ابن أمير حاج أقوالا أخر منها
 أن يبدأ بالايمن ثلاثا ثم بالراس ثلاثا ومنها أن يبدأ بالراس أولا ثم على الشق الايمن ثم على
 الشق الايسر وهو الذي أشار اليه القدوري في المتن والاول أصح اه قلت وعليه مشى صاحب الخلاصة
 والمصنف في الوجيز قال الرافي وهكذا ورد في صفة غسله صلى الله عليه وسلم اه قلت اختلفت الروايات
 لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في كيفية غسله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وغيرهما وفيها
 ما شهد ان قال يبدأ بالراس وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على
 رأسه ثم يفيض على سائر جسده وهو الذي أشار اليه القدوري بقوله والاوّل أصح واختاره المصنف في
 الوجيز ويفهم من سياق المصنف هنا الامر الرابع من محبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كما في
 الوضوء بل أولى لان الوضوء مبني على التخميف قال الرافي فان كان ينغمس في الماء انغمس ثلاث مرات
 وهل يستحب تجديد الغسل فيه وجهان أحدهما نعم كل وضوء وأظهرهما لان الترغيب في التجديد انما
 ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه لان موجب الوضوء أغلب وقوعا واحتمال عدم الشعور به أقرب
 فيكون الاحتياط به أعم اه وقال أصحابنا ولو انغمس في الماء ومكث قدر الوضوء والغسل أو مكث في المطر
 كذلك ولولو وضوء فقط فقد أكمل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث والامر الخامس من محبوبات
 الغسل ما أشار اليه المصنف بقوله (ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر) يتبع به الماء والدلك امر اراد به
 على الاعضاء المغسولة وشرط أصحابنا ذلك في المرة الاولى ليم الماء البدن في المراتب الاخيرتين وقال مالك
 يجب ذلك وهو رواية عن أبي يوسف قال لخصوص صبغة اظهر واقيه بخلاف الوضوء فانه بلفظ اغسلوا
 ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أما أنا فاحش على رأسي ثلاث حثيات فاذا أنا قد طهرت رتب الطهارة على

الاغسل القدمين فانه
 يؤخرهما فان غسلهما ثم
 وضعهما على الارض كان
 اضاعة للماء ثم يصب الماء
 على رأسه ثلاثا ثم على شقه
 الايمن ثلاثا ثم على شقه
 الايسر ثلاثا ثم يدلك ما أقبل
 من بدنه وما أدبر

افاضة الماء ولم يتعرض لذلك والامر السادس من محبوبات الغسل أن (يخلل شعر الرأس) ان كان عليه شعر كما كانت عادة السلف وكانوا يعدون حلقه بدعة (ويوصل الماء الى منابت ما كثف منه أو خف) وكل ذلك قبل افاضة الماء على الرأس وانما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الاسراف في الماء وأقرب الى الثقة بوصول الماء وقال أصحابنا ايصال الماء الى منابت الشعر فرض وان كثف بالاجماع وكذا ايصال الماء الى أثناء اللحية وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبدا ولم يصل الماء الى أثناءه لا يجوز الغسل (و) المرأة في الاغتسال كالرجل في وجوب تعميم جميع الشعر والبشر ولكن الشعر المسترسل من ذوائها موضوع عنها في الغسل اذا بلغ الماء أصول شعرها وكذا (ليس على المرأة نقض الضفائر) جمع ضفيرة وهي الخصال من الشعر يجعل كل ثلاث طاقات منها ضفيرة (الاذا علمت ان الماء لا يصل الى خلال الشعر) وقال الرافعي ويجب نقض الضفائر ان كان الماء لا يصل الى باطنها الا بالنقض اما احكام الشد أو التلبد أو غيرهما وان وصل الماء اليها بدون النقض فلا حاجة اليه وعن مالك لا يجب نقض الضفائر ولا ايصال الماء الى باطن الشعور الكثيفة وما تحتها وعن أبي حنيفة انه اذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضفائر وعن أحمد أن الخائض تنقض شعرها دون الجنب والامر السابع من محبوبات الغسل أن (يتعهد معاطف البدن) أي المواضع التي فيها العطاف والنواء كالاذنين فيأخذ كفا من الماء ويضع الاذن برفق عليه ليصل الماء الى معاطفه وزواياه وكعضون البطن اذا كان سميئا والامر الثامن (ليتنق أن يحس ذكره في) تضاعيف أي (أثناء ذلك) بيده (فان فعل ذلك فليعد الوضوء) كذا هو في القوت (وان توضأ قبل الغسل فلا يعيده بعد الغسل) ونص القوت فان قدم غسل رجله فادخلها في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل واعلم أن المصنف قد تبع في هذا الكتاب سياق القوت ولم يلتفت الى ما ذكره في كتبه الثلاثة من أن ظهر القولين في بعض المواضع ونحن نسوق لك عبارة القوت ليمظهر لك سر ما ذكرناه قال باب صفة الغسل من الجنابة وهو أن تضع الاناء عن يمينك ثم تقول بسم الله وتفرغ على يديك ثلاثا قبل ادخالها الاناء ثم تغسل فرجك وتستحي ثم تتوضأ وضوءا للصلاة كاملا الاغسل قدميك ثم تدخل يديك في الاناء وتخرجهما بما حملتا من الماء فتصب على شقك الايمن ثلاثا نظهرا وبطننا الى نخذيك وساقيك ثم تغسل شقك الايسر كذلك ثلاثا نظهرا وبطننا الى نخذيك وساقيك وتلك ما قبل من جسدك وما أدبر بيديك ثم تدخل يديك فتخرجهما بما حملتا من الماء فتفيض على رأسك ثلاثا وتخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتبقى البشرة ثم تتحى عن موضعك قليلا فتغسل قدميك فان فضل في الاناء فضله فليفضه على سائر جسده ولير يديه على ما أدرك من جسده فان قدم غسل رجله فادخلها في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وهذا الغسل يكفي المرأة أيضا عن الجنابة والحيض الا انها تزيد بان تنقض ضفائرها من شعرها في الحيض ويجزئ الميت هذا الغسل وان نسي المضمضة والاستنشاق في غسله حتى صلى أحببت له أن يتمضمض ويستنشق ويعبد الصلاة وان نسيها في الوضوء فلا إعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فخاف بعد أن يع جميع بدنه غسلا وان لم يتوضأ قبل الغسل أحببت له أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء وما زاد فاستحباب اه * (تنبيهان) * الأول أدخل المصنف كلمة ثم في قوله ثم يدلك بعد قوله ثم يصب الماء على شقه الايمن ثلاثا وهي على غير حقيقتها في الترتيب هنا فان ذلك لا يكون متأخرا عن التكرار ثلاثا بل ذلك في كل غسلة معها عنده وعند أصحابنا في أول مرة من الثلاثة وقد تقدمت الإشارة اليه الثاني ان كمال الغسل لا ينحصر فيما ذكره من الامور الثمانية بل له سنن ومندوبات آخر منها ما تقدم في سنن الوضوء ومنها أن يستحب النية الى آخر الغسل ومنها أن لا يغتسل في الماء الراكد ومنها أن يقول في آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ومنها ما ذكره النووي في الروضة انه لا يجوز الغسل

ويخلل شعر الرأس واللحية
ويوصل الماء الى منابت
ما كثف منه أو خف وليس
على المرأة نقض الضفائر الا
اذا علمت أن الماء لا يصل
الى خلال الشعر ويتعهد
معاطف البدن وليتنق أن
يحس ذكره في أثناء ذلك
فان فعل ذلك فليعد الوضوء
وان توضأ قبل الغسل فلا
يجوز بعد الغسل

بحضرة الناس المستور العورة ويجوز في الخلوة مكشوفها والستر أفضل وأنه لا يجب الترتيب في أعضاء الغسل ولكن يستحب البداءة بأعضاء الوضوء ثم بالرأس وأعلى البدن ولو أحدث أثناء غسله جاز أن ينه ولا يمنع الحدث صحته لكن لا يصلح حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اه وفي كتب أصحابنا وأن لا يتكلم بكلام قط وأن يغسل رجله بعد اللبس لا قبله مسارعة للستر وإن يتدبى بالنية وهو سنة عندنا وسأقي الكلام عليها وأن يغسل اليدين إلى الرسغين أولاً وغير ذلك مما هو مذكور في الفرعيات (مهمة) نقل أصحابنا الاجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء لأن طباع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز الزيادة على الصاع في الغسل وعلى المبدى في الوضوء بما لا يؤدي إلى الوسوسة وقال الرافعي ماء الوضوء والغسل غير مقدر قال الشافعي رضي الله عنه وقد يخرق بالكبير فلا يكفي و يفرق بالقليل فيكفي والاجب أن لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع والصاع والمد معتبران على التقريب دون التحديد والله أعلم وقال النووي في الروضة والمد هنا رطل وثلاث بالبغدادى على المذهب وقيل رطلان والصاع أربعة أمداد والله أعلم ثم قال الرافعي وحكي بعض مشايخنا عن أبي حنيفة أنه يتقدر ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه وماء الوضوء بمدور بحسب ذلك عن محمد بن الحسن (فهذه) جملة من (سنن الوضوء و) سنن (الغسل) وآدابهما (ذكرنا منها ما لا بد لساالك طريق الاتخذه من علمه ومعرفته و) عمله (أي العمل به وانما قيد طريق الاتخذه لأن السالك طريق الدنيا لا يكفي بهذا القدر بل يتطلب لما وراء ذلك من الدقائق والمشكلات والتوجيهات) وما عداها من المسائل التي يحتاج إليها في عوارض الاحوال فيرجع فيها إلى كتب الفقه المتضمنة لتلك الدقائق في المذهبين ولما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الاكمل وقدمه لما فيه من البسط والتطويل وأشار إلى القول بكيفية ما لا يقل بقوله (والواجب من جملة ما ذكرناه في الغسل أمران أحدهما النية) قد أجمعوا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات الا بأحنيقة فانه قال لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمهما قال الرافعي فلا يجوز أن تتأخر النية عن أول الغسل كما لا يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أول غسل الوجه وان حدثت مقارنة لأول الغسل المفروض صح الغسل لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن وان تقدمت عن أول غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان ثم ان نوى رفع الجنابة أو رفع الحدث عن جميع البدن أو نوى الحائض رفع حدث الحيض صح الغسل وان نوى رفع الحدث مطلقاً ولم يتعرض للعبادة ولا غيرها صح غسله أيضاً على أظهر الوجهين ولو نوى رفع الحدث الأصغر فان تعمد لم يصح غسله على أظهر الوجهين وان غلط ظن أن حدثه الأصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء وجهان أظهرهما أنها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لأن غسل هذه الأعضاء واجب في الحدثين فإذا غسلها بنية غسل واجب كفي ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لأن فرض الرأس في الوضوء المسح والذي نواه انما هو المسح لا يغني عن الغسل أما إذا نوى الغسل استباحة نقل نظر ان كان مما يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن فالحكم على ما سبق في الوضوء ومن هذا القبيل ما إذا نوى الحائض استباحة الوطء في أصح الوجهين والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما في معناها كغسل الذميمة من الحيض لتحلل للزوج المسلم وان لم يتوقف الفعل المنوي على الغسل نظر ان لم يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته وان كان يستحب له الغسل كالعبور في المسجد والاذان وكما لو اغتسل للجمعة والعيد فالحكم ما ذكرنا في الوضوء وان نوى الغسل المفروض أو فريضة الغسل صح غسله والله أعلم (و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل) قال صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فلبوا الشعر واتقوا البشرة رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة بسند ضعيف

فهذه سنة الوضوء والغسل
ذكرنا منها ما لا بد منه لساالك
طريق الاتخذه من علمه
وعمله وما عداها من المسائل
التي يحتاج إليها في عوارض
الاحوال فليرجع فيها إلى
كتب الفقه والواجب من
جملة ما ذكرناه في الغسل
أمران النية واستيعاب
البدن بالغسل

قال الرافعي ومن جملة البشرة ما يظهر من جفاتها من الشقوق وكذا ما تحت القلفة من
 الاقلف وما ظهر من انف المجدوع في أظهر الوجهين وكذا ما ظهر من الثيب بالافتضاض قدر ما يسدو
 عند القعود لقضاء الحاجة دون ما وراء ذلك في أظهر الوجوه لانه صار ذلك في حكم الظاهر كالشقوق
 والثاني انه لا يجب غسل ما وراء ملتقى الشفرين كما لا يجب غسل باطن الفم والانف خاصة وازالة دمه ولا
 يدخل فيها باطن الفم والانف فلا تجب المضمضة والاستنشاق في الغسل عندنا خلافا لابي حنيفة وذكر
 امام الحرمين ان في بعض تعاليق شيخه حكاية وجه موافق لمذهب أبي حنيفة قلت مذهب أبي حنيفة
 انهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى وقال أحمدهما واجبتان فيهما جميعا وقال
 مالك والشافعي هما مسنونتان فيهما جميعا ثم هو فرض اجتهادي لاختلاف العلماء فيه ودليل أبي
 حنيفة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أي فاغسلوا أبدانكم والبدن يتناول الظاهر والباطن وما
 فيه عرج سقط للضرورة والفم والانف يغسلان عادة وعبادة نفلا في الوضوء وفرضا في النجاسة الحقيقية
 فشمهما نص الكتاب وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة تحت كل شعرة جنبات الحديث وكونهما من
 الطهارة لا يقتضي الوجوب لانها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء لان الوجه هو ما يقع
 به المواجهة ولا تكون بداخل الانف والفم ودليل مالك والشافعي انه لو وجب في غسل الحى لوجب في
 غسل الميت وأيضا لو وجب في الغسل لكانا من الوجه ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء
 (و) الواجب (من الوضوء) ستة أشياء منها (النية) وهي واجبة في طهارة الاحداث واليه ذهب مالك
 وأحمد خلافا لابي حنيفة الا في التيمم ودليل الجماعة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات واعتبار
 ما عند التيمم بالتيمم وأما إزالة النجاسة فلا تعتبر فيها النية لانها من قبيل التزول والتزول لا تعتبر فيها النية
 وطهارة الاحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها وبه قال أبو
 سهل الصعلوكي فيما حكاه صاحب التمه ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه ولا يجب
 الاستصحاب الى آخر الوضوء لما فيه من السر ومحلها القلب وكيفيتها أن ينوى رفع الحدث أو استحالة
 الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما نواه في قلبه ليكون في وطء وقوام قبيل
 الامال كما فانه كره النطق باللسان فيما فرضه النية ولو اقتصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق
 بلسانه دون أن ينوى بقلبه ودليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الاحداث انه صلى الله عليه وسلم
 لم يعلم الاعرابي النية حين علمه الوضوء مع جهله ولو كانت فرضا لعلمه وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
 الآية أمر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية فلا يجوز تقييد المطلق بالبدليل وقوله عليه السلام
 انما الاعمال بالنيات قلنا يجوز جبه لكمال المأمور به أي ثواب العمل بحسب النية فالمنفي ترتب الثواب على
 الفعل المجرد عن النية لا لعدم كون الوضوء ونحوه قربة اذالم ينو وأما حصول الطهارة فلا يتوقف على
 وجود النية لان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به لانه خلق مطهر فاذا أصاب الاعضاء طهرها وان
 لم يقصد كهو في الارواء والطعام في الاشباع والنار في الاجراق والحدث الحسكى دون النجاسة وأما
 التراب فانه غير مضى للحدث بأصله فلم يبق فيه الامعنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية فافترقا والثاني
 (غسل الوجه) بالاستيعاب وهو أول الاركان الظاهرة للوضوء والثالث (غسل اليدين الى المرفقين)
 مثني مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ما تفي عظم العضد وعظم الذراع أي مع المرفقين (و) الرابع
 (مسح الرأس) وائس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب (ما ينطلق عليه الاسم) أي اسم
 المسح (من الرأس) خلافا لما لا فانه قال يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحدى الروايتين عن
 أحمد وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع (و) الخامس (غسل الرجلين الى الكعبين) أي مع الكعبين (و)
 السادس (الترتيب) اما روى الدارقطني من حديث رفاعه رفعه لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء

وفرض الوضوء والنية وغسل
 الوجه وغسل اليدين الى
 المرفقين ومسح ما ينطلق
 عليه الاسم من الرأس
 وغسل الرجلين الى الكعبين
 والترتيب

كما أمر الله تعالى في غسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين وقال ابو حنيفة ومالك هو سنة وليس بواجب لان الواو في الآية لمطلق الجمع فلا تفيد الترتيب والفاء لتعقيب جملة الاعضاء لان المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل الى أولها ذكر بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير افادة طلب تقديم تعليق بعضها على بعض في الوجود فصار مؤدى التركيب طلب اعقاب غسل جملة الاعضاء وهو نظير ادخل السوق فاشترى لنا الخا ونحوها حيث كان المبادى اعقاب الدخول لشراء ما ذكر كيفما وقع (وأما الموالاة) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الاول في زمان معتدل وبدن معتدل (فليست واجبة) على القول الجديد بل هي سنة وبه قال ابو حنيفة وفي القول القديم واجبة وبه قال مالك وأجد في رواية دليل القول القديم أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالاة وقيل من وصف وضوؤه لم يصفه الامر تبامته واليا ودليل القول الجديد ما رواه أحمد وأبو داود من حديث أنس أن رجلا توضأ وترك لمعة في عقبه فلما كان بعد ذلك أمره النبي صلى الله عليه وسلم بغسل ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئناف (والغسل الواجب) أي المفترض (أربعة) أحدها (الغسل بخروج المني) وهو موجب للغسل بالاجماع قال الرافي وللمني خواص ثلاث أحدها الرائحة الشبيهة برائحة العجين والطلع مادام رطبا فاذا جف أشبهت رائحته بياض البيض الثانية التدفق بدفعات والثالثة التلذذ بخروجه واستعقابه فتور الذكر وانكسار الشهوة وله صفات أخر نحو الخثانة والبياض في منى الرجل والرقعة والاصفرار في منى المرأة في حال اعتدال الطبع ولكن هذه الصفات ليست من خواصه بل الودى أيضا أبيض تخين كمنى الرجل والمذى رقيق كمنى المرأة ولا يشترط اجتماع هذه الخواص بل الخاصية الواحدة كافية في معرفة أن الخارج منى فلو خرج بغير تدفق وشهوة لمرض أو تحمل شيء ثقيل وجب الغسل خلافا لابي حنيفة وكذلك مالك وأجد في أحكام أصحابنا أنه قلت من موجبات الغسل عندنا خروج المني الى ظاهر الجسد اذا انفصل عن مقره بدفق وشهوة من غير جعاع كأن حصل باحتلام أو عبت أو فكر أو نظر والدفق لازم الشهوة فاذا لم توجد الشهوة عند خروجه لا يوجب الغسل عندنا كما اذا ضرب على صلبه أو جل شيئا ثقيلا فنزل منه منى بلا شهوة ويشترط وجود الشهوة عند انفصاله من الصلب ولا يشترط دوامها الى انفصاله الى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف ثم قال الرافعي ولو اغتسل عن الانزال ثم خرجت منه بقية وجب الغسل لوجود الرائحة سواء خرجت بعد ما بال أو قبله خلافا لما لك حيث قال في إحدى الروايتين لا يغسل عليه في الحالتين وفي رواية أنه ان خرج قبل البول فهو بقية المني الاول فلا يجب الغسل ثانيا وان خرج بعده فهو منى جديد فيلزمه الغسل خلافا لاجد حيث قال ان خرج قبل البول وجب الغسل ثانيا وان خرج بعده فلا وحكى عن أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار الدفق والشهوة لان ما خرج قبل البول بقية ما خرج بشهوة وما خرج بعد البول خرج بغير شهوة وقول من قال الخارج بعد المني منى جديد منوع بل هو بقية الاول بكل حال قلت قال أصحابنا اذا أمنى بشهوة واغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف ولا يعيد الصلاة بالاجماع لانه اغتسل للاول ولا يجب الغسل للثاني الا بعد خروجه ولو خرج بعد ما بال وارتخى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الغسل اتفاقا لان ذلك يقطع مادة المني الزايل عن مكانه بشهوة ولو خرج منه بعد البول وذكره منتهى وجب الغسل والفتوى على قول أبي يوسف في الضيف اذا استخى من أهل البيت أو خاف أن يقع في قلوبهم الريبة وعلى قولهما في غير الضيف واذا لم يتدارك مسأذ كره حتى نزل المني صار جنبيا بالاتفاق ثم قال الرافعي وقول المصنف في الوجيز والمرأة اذا تلذذت بخروج مائهما الغسل يشعر بأن طريق معرفة المني في حقها الشهوة والتلذذ لا غير وقد صرح به في الوسيط قال ولا يعرف في حقها الا من الشهوة وكذلك ذكره امام الحرمين سكن ما ذكره

وأما الموالاة فليست بواجبة
والغسل الواجب بأربعة
بخروج المني

الاكثرون تصريحاً وتعريضاً للتسوية بين منى الرجل والمرأة في طرد الخواص الثلاث فقد قال في التهذيب ان منى المرأة اذا خرج بشهوة أو غير شهوة وجب الغسل كمنى الرجل واذا وجب الغسل مع انتفاء الشهوة كان الاعتماد على سائر الخواص ولو اغتسلت المرأة من الجماع ثم خرج المني منها لم يغسل بشرطين أحدهما أن تكون ذات شهوة والثاني أن تقضى شهوة بذلك الجماع لا كالناثمة والمكرهة وانما وجب الغسل عند اجتماع هذين الشرطين لانه حينئذ يغلب على الظن اختلاط منيها بمنىه واذا خرج منها ذلك القدر المختلط فقد خرج منها منيها أما في الصغيرة والمكرهة والناثمة اذا خرج المني بعد الغسل لم يلزم إعادة الغسل لان الخارج منى الرجل وخروج منى الغير من الانسان لا يقتضي جنابة قلت وفي ظاهر الرواية عندنا المرأة كالرجل وبه يؤخذ ووجه حديث أم سليم هل على المرأة غسل اذا هي احتلت فقال نعم اذا رأت الماء وقيل يلزمها الغسل بالاحتلام من غير رؤية ماء اذا وجدت اللذة * (تنبيه) * يعتبر خروج المني في الرجل ببروزه من الاحليل حتى لو كان أقلف فنزل الى قلفته وجب عليه الغسل وأما في المرأة فخرج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج ثم هذا الخروج نارة يثبت حسا حقيقة وهو ظاهر ونارة يثبت حكما فقد ذكرنا المرأة اذا جمعت فيمادون الفرج ووصل المني الى رجهما وهي بكر أو ثيب لا يغسل عليها فقد السبب وهو الانزال ومواراة الحشفة فان حملت كان عليها الغسل من وقت الجماع حتى يجب إعادة الصلوات من ذلك الوقت لوجود الانزال لانه لا حمل بدونه وبه قالت المالكية (و) الثاني (لالتقاء الختانين) قالت عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وفسر الشافعي رضي الله عنه التقاء الختانين فقال المراد منه تحاذيهما لا تضامهما فان التضام غير ممكن لان مدخل الذكرك في أسفل الفرج وهو يخرج الولد والحيض وموضع الختانين في أعلاه وبينهما ثقبه البول وشفر المرأة يحيط بهما جميعا واذا كان كذلك كان التضام متعذرا لما بينهما من الفاصل قلت ولهذا عبر أصحابنا بتوازي حشفة أو قدرها قالوا لان الحاصل في الفرج محاذان هما لا التقاء هما لان ختان الرجل موضع القطع وهو فيمادون حرة الحشفة وختان المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكرك هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مدخل الذكرك يخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان ختان المرأة تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكرك فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن يقال لموضع ختان المرأة خفض فذكر الختانين بطريق التغليب اه وقال الرافعي ههنا شبهة وهي أن يقال ان كان موضع ختان المرأة في حيز الداخل بحيث لا يصل اليه شيء من الحشفة فالقول بتعذر التضام واضح لو كان بحيث اذا أخط الشفران بأول الحشفة لاقى شيء من الحشفة ذلك الموضع كان التضام ممكنا فلعل المراد من الحيز ذلك الموضع والله أعلم ثم موضع الختان غير معتبر بعينه لافي الذكرك ولا في المحل أما في الذكرك فقطوع الحشفة اذا غيب مقدار الحشفة لزمه الغسل فانه في معنى الحشفة ومعلوم ان أسفل من الحشفة ليس موضع ختان لكن تغيب قدرا الحشفة معتبرا فلو غيب البعض لم يجب الغسل لان التحاذي لم يحصل به غالباً وحكى ابن كعب أن تغيب بعض الحشفة كتغيب الكل وروى وجه أن تغيب قدرا الحشفة من مقطوع الحشفة لا يوجب الطهارة وانما الواجب تغيب جميع الباقي اذا كان مثل الحشفة أو أكثر قال النووي في الروضة قلت هذا الوجه مشهور وهو الراجح عند كثير من العراقيين ونقله صاحب الحاوي عن نص الشافعي ولكن الاول أصح والله أعلم ثم قال الرافعي وأما في المحل فلان المحل الذي هو موضع الختان قبل المرأة وكما يجب الغسل بالايلاج فيه يجب بالايلاج في غيره كالآتيان في الدر وكذلك فرج البهيمة خلافاً لابي حنيفة ولا فرق بين الايلاج في فرج الميت والايلاج في فرج الحي وخالف أبو حنيفة في فرج الميت وكذا قال في الصغيرة التي لا تشتهى ولا يجب إعادة غسل الميت بسبب الايلاج فيه على أظهر الوجهين قلت ولذا عبر أصحابنا في توازي الحشفة أو قدرها اذا كان في أحد

والتقاء الختانين

سبيلي آدمي حي ولم يقيد وأبكونه مشتهى لأنه لو أوج في صغيرة لا تشتهى ولم يفرضه الزمه الغسل وإن لم ينزل
 في الصحيح لأنما صارت من تجماع (و) الثالث غسل (الحيض) وهو دم يخرج من رحم المرأة البالغة مقدر
 أقله عندنا بثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد أي يغتسلن
 ووجه الاستدلال هو أن الله تعالى منع الزوج من الوطء قبل الاغتسال ونحن نعلم أن الوطء حقه بقوله
 تعالى فاتوا حرثكم فلو لم يكن الاغتسال واجبا لما منع من حقه ولأنه لما منع من القربان إلى غاية الاغتسال
 حرم عليها التمسكين ضرورة ثم إذا انقطع الدم وجب عليها التمسكين إذا طلبه منها لثبوت حقه حال الانقطاع
 وهي لا تتوصل إليه إلا بالغسل وما لا يتوصل إلى إقامة الواجب إلا به يجب كوجوبه كذا في التوضيح لصدر
 الشريعة وقال الرافعي ثم وجوبه بخروج الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه أحدها بخروجه كما يجب
 الوضوء بخروج البول والغسل بخروج المني وثانيها بالانقطاع لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي
 حبيش إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فأغتسلي وصلى علق الاغتسال بأدبار الدم وثالثها وهو
 الاظهار بالخروج بوجوب الغسل عند الانقطاع كما يقال الوطء بوجوب العدة عند الطلاق والنكاح
 بوجوب الارث عند الموت قلت والقول الثاني هو اختيار مشايخ بخاري من الحنفية وعلى في البحر بأن
 الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى وقد نظرفسه إذا انقطع طهارة ويستحيل أن
 توجب الطهارة طهارة وانما يوجبها الخارج النجس وهو اختيار الكرخي وعمامة العراقيين ورجح صاحب
 البحر أنه انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل السراج الهندي الاجماع على أنه
 لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو إرادتها لا يحل
 إلا به (و) الرابع غسل (النفاس) وهو بالكسر الدم الخارج عقب الولادة ووجوبه ثابت بالاجماع
 لأنه أقوى من الحيض إذ هو يثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض بل وجوب الغسل بعد الولادة لا يتوقف
 على السيلان عند أبي حنيفة وقال الرافعي فلو ولدت ولم تر للولادة ما في وجوب الغسل عليها وجهان
 أحدهما لا يجب وأظهرهما الوجوب لأنه لا يتخلو من بلل وإن قل غالب في مقام الولد مقامه قلت وفي الشامل
 لو ولدت ولم ترد ما يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة لا عند صاحبيه * استطراد * ظاهر سياق المصنف يقتضي
 حصر موجبات الغسل في الأربعة المذكورة لكن القاء العلقة والمضغة موجب على الصحيح وكذا غمس
 الميت قال في القديم يجب به الغسل على الغاسل واليه ذهب أحد والجديد أنه ليس من موجبات الغسل
 وما ورد فيه محمول على الاستحباب قلت وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الاجماع وقوله
 صلى الله عليه وسلم للذي سقط عن بعيره اغسلوه بالماء والسدر كذا في الصحيحين من حديث ابن عباس
 والامر للوجوب وأطلق فيه ابن الهمام والسروحي وغيرهما أنه فرض كفاية إذا قام به بعض سقط عن
 الباقي وقد علم من ذلك أنه ليس المراد بالواجب هنا الاصطلاح الذي دون الفرض عندنا ثم قيل سببه
 حدث حل بالموت لاستراحته فوق النوم والانعاش وقال الجرجاني نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل
 لسكرامته ولذا يتنجس البئر بموته فيها ولو وقع فيها بعد الغسل لا يتنجس وقال السروحي في شرح الهداية
 قول الجرجاني هو الاطهر (وما عداه من الاغسال) أي ما سوى المذكور من الأربعة (سنة) وهي
 أربعة (كالغسل ليوم الجمعة) وعند مالك هو واجب لقوله عليه السلام من أتى منكم الجمعة فليغتسل
 متفق عليه أمر وهو للوجوب قلنا كان ذلك في الابتداء ثم نسخ لما روى أبو داود عن عكرمة أن أناسا من
 أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا لكنه أظهر وخير لمن اغتسل
 وسأخبركم كيف يبدأ الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعلمون على ظهورهم وكان مسجدهم
 ضيقا مقاربا لموقف انما هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم خار وعرق الناس في ذلك
 الصوف حتى نارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضا فلما وجد تلك الرياح قال يا أيها الناس إذا كان

والحيض والنفاس وما عداه
 من الاغسال سنة كغسل
 العبد يوم الجمعة

هذا اليوم فاغسلوا وليس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخسير ولبسوا
غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذى بعضهم بعضاً من العرق وفي
الصحيحين من حديث أبي هريرة قال بينهما عري يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به
عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا أمير المؤمنين ما زدت حين سمعت النداء ان توضأت
ثم أقبلت فقال عمر والوضوء أيضاً ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء أحدكم الى الجمعة
فليغتسل فلو كان الامر للوجوب لما اكتفى عثمان بالوضوء ولما سكنت عمر والصحابة عن الزامه بالغسل
ولو وقع لنقل ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبي يوسف وهو الاصح واليوم عند الحسن بن زباد لكن بشرط أن
يتقدم على الصلاة ولذا قال قاضيخان في فتاويه انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع وسيأتي في باب
الجمعة قريباً (و) كغسل (العيدين) الفطر والاخشي لما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان
يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبي يوسف كفي الجمعة (و) كغسل (الاحرام) بحج أو عمرة أو بهما لانه صلى
الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وهو يغسل تنظيف لا تطهير (و) كالغسل (لوقوف يوم عرفة)
للحاج لا لغيرهم ولا خراجاً عن عرفة ويكون بعد الزوال لاقبله لينال فضل الغسل للوقوف فهذه أربعة
أغسال مسنونة ثم ان هذه الاربعة التي قال المصنف بسنيتهما فقد صح صاحب الهداية وغيره انها مستحبة
لاسنة لان الوجوب اما غير مراد من الامر كما تقدم في قصة عثمان أو انه كان ثم نسخ كذا ابن عباس
فان كان الامر للندب فلا كلام وان كان للوجوب فاذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب أيضاً لانه قد دل
الدليل على الاستحباب وهو قوله عليه السلام ومن اغتسل فهو أفضل وكذا اغسل العيدين الاصح انه
مستحب قياساً على الجمعة لانه يوم اجتماع مثلهما وكذا غسل يوم عرفة مستحب أيضاً قياساً على الجمعة للاجتماع
وكذا الغسل عند الاحرام مستحب أيضاً وما ذكر فيه من الحديث فواقعة حال لا تستلزم الموافقة واللازم
الاستحباب قاله ابن الهمام ثم شرع المصنف في ذكر الاغسال المندوبة فقال (و) الغسل لوقوف (مزدلفة)
لانه ثاني الجمعين وهو بعد طلوع فجر يوم النحر لانه وقت الوقوف بها وانما ندب فيها لكونه فيها غفرت السماء
والظالم بدعائه صلى الله عليه وسلم في أمته واستجاب الله دعاءه فيها (و) الغسل (لدخول مكة) شرفها الله
تعالى لطواف الزيارة فيؤدي الفرض بأكمل الطهارتين ويقوم بتعظيم حرمة المكان وكذا اعتد دخولها
لاداعنساك (وثلاثة اغسال لايام التشريق) أي لرمي أيامه لكل يوم غسل مستقل وهي بعد يوم النحر قيل
سميت لان لحوم الاضاحي تشرق فيها أي تقعد في اشرقة وهي الشمس وقيل تشرق يقها تقطعها
وتشربها (و) الغسل (لطواف الوداع على قول) والصحيح انه مندوب (والكافر اذا أسلم) طاهراً
(غير جنب) فانه يندب له الاغتسال لانه صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن عاصم وعمامة بذلك حين أسلم ورجل
ذلك على الندب وكذا اذا أسلمت طاهرة من خيض ونفاس هكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في شرحه
على المبسوط وفي المحيط له فاذا أجنب ثم أسلم فالصحيح انه يجب عليه الغسل لان الجنابة صفة باقية بعد اسلامه
كمقابلة الحدث بخلاف الحيض ولكن قال قاضيخان الاحوط الوجوب في الفصول كلها (والجنبون اذا
أفاق) من جنونه قال في الدر المختار وكذا المغمى عليه كافي غرر الاذكار وهل السكران كذلك لم أره
أهـ وقال الرافعي زوال العقل بالجنون والانغماء بوجوب الغسل حكاه بعضهم عن أبي هريرة وروى
آخرون وجهين في الجنون والانغماء جميعاً قال ووجه وجوبه ان زوال العقل يقضي الى الانزال غالباً
فأقيم مقامه كالنوم أقيم مقام خروج الخارج والمذهب المشهور انه لا يجب به الغسل ويستحب يقين
الطهارة الى أن يستيقن الانزال والقول بأن الغالب منه الانزال ممنوع (و) يندب الغسل (لمن يغسل
ميتاً) أي عند الفراغ من غسله لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من غسل ميتاً فليغتسل ومن مسه
قلبه وضاً وقد غسلوه على الاستحباب وحله أجد على الوجوب وهو القول القديم للشافعي (فكل ذلك

والاحرام ولوقوف بعرفة
ومزدلفة ودخول مكة وثلاثة
أغسال أيام التشريق
وطواف الوداع على قول
والكافر اذا أسلم غير جنب
والجنبون اذا أفاق ولم يغسل
ميتاً فكل ذلك

(مستحب) وقد بقي عليه من الاغسال المستحبة الغسل أن يبلغ بالسن وهو خمس عشرة سنة على المفتي به عندنا في الجارية والغلام وعند الفراغ من الحجامة وفي ليلة النصف من شعبان تعطيها لها وفي ليلة القدر وللدخول المدينة المشرفة ولصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء وللفرع من أي شيء كان وظلمة حصلت نهارا ومن ريج شديد في أي وقت كان وللتائب من ذنب وللقادم من سفر وللمستحاضة إذا انقطع دمها ولأن يراد قتله ويكفي غسل واحد للعبد والجمعة إذا اجتمعا كما يكفي لفرضي جعاج وحيض

*(كيفية التيمم)

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع في بيانها بالتراب إذ من حق الخلف أن يتبع السلف وهو لغة لقصد ومنه لا تيمموا الخبيث منه تنفقون وشرع مسح الوجه واليدين بتراب بنية وهو من خصائص هذه الأمة وقد شرع التيمم في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق وسبب مشروعيته نزول النبي صلى الله عليه وسلم بأصحابه على غدير ماء في تلك الغزوة وحكمه حل ما كان ممثنا عاقبه وصفته أنه فرض للصلاة مطلقا ويندب لدخول المسجد محدثا وأشار المصنف إلى السبب المبيح له وأنه شيء واحد وهو العجز عن استعمال الماء وقد بين المراد منه فقال (من تعذر عليه استعمال الماء) أو تعسر ثم أشار إلى بيان أسباب العجز فقال (لفقده) قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا والبراد بالفقد هنا أن يتحقق عدم الماء حواله مثل أن يكون في بعض رمال البوادي فيتيمم وهل يفتقر إلى تقديم الطلب عليه فيه وجهان أحدهما نعم لأن الله تعالى قال فلم تجدوا وإنما يقال ذلك إذا فقد (بعد الطلب) وأظهرهما وهو الذي ذكره المصنف في الوجيز أنه لا حاجة إلى الطلب لأن الطلب مع تيقن الفقد عبث وما ذكر من الاستدلال بالآية ممنوع وإذا لم يتيقن عدم الماء حواله بل جواز وجوده تجوز إقراره بالبراد بعيدا في حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم لأن التيمم طهارة ضرورة ولا ضرورة مع إمكان الطهارة بالماء وبشترط أن يكون الطلب بعد دخول الوقت فحينئذ تحصل الضرورة وهل يجب أن يطلب بنفسه أو يجوز أن ينوب فيه غيره فيه وجهان أظهرهما أنه يجوز إلا بنية حتى لو بعث النازلون واحدا لطلب الماء أجزأ طلبه عن الكل ولا خلاف أنه لا يسقط بطلبه الطلب عن لم يأمره ولم يأذن له فيه وكيفية الطلب أن يبحث عن رحله أن كان وحده ثم ينظر يمينا وشمالا ويخلفا وقد ما إذا كان في مستومن الأرض ويخص مواضع الخضرة واجتماع الطيور بمنزلة الاحتياط وإن لم يكن الموضع مستويا واحتاج إلى التردد نظر فإن كان يخاف على نفسه أو ماله فلا يجب ذلك لأن الخوف يبيح له الاعراض عند تيقن الماء فعند التوهم أولى وإن لم يخف فعليه أن يتردد إلى حيث يلحقه غوث الرقاق وهذا الضابط مستفاد من شيخه امام الحرمين حيث قال لا تكفه عن محيم الرفقة فرسخا أو فرسخين وإن كان الطريق آمنة ولا نقول لا يفارق طلب الخيام والوجه القصد أن يتردد ويطلب إلى حيث لو استغاث بالرفقة لا عاونه هذا ويختلف باستواء الأرض واختلافها صعودا وهبوطا قال الرافعي ولا يلقي هذا في كلام غيره ولكن الأئمة من بعده تابعون عليه وليس في الطرق ما يخالف ثم قال وعند الامام أبي حنيفة ليس على المتيمم طلب إذا غلب على ظنه أن بقره ماء قلت والذي في متون المذهب ويجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسوله وهي ثلاثمائة خطوة إلى مقدار أربع مائة خطوة من جانب ظنه أن ظن قربه برؤية طير أو خضرة أو أخبار بخبر لأن غلبة الظن دليل يجب العمل به في الشرع مع الأمن به والأفلا يطلبه وفي السراج الوهاج ولو تيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه إعادة عندهما خلافا لابي يوسف فلوما والقدر المبيح له بعده ميلا والمراد به هنا ثلث الفرسخ والتقدير بالميل هو المختار لأنه لم يذكر في ظاهر الرواية حدا في حالة العلم به فقدره محمد في رواية جميل وفي أخرى جميلين وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه ميلان أن كان امامه والأفيل والميل هو المختار لأنه يتحقق لزوم الحرج بالذهاب اليه وما شرع التيمم إلا لدفع الحرج والله أعلم وقال الرافعي وإذا تيقن وجود الماء حواله فاما أن يكون على مسافة ينتشر اليها النازلون في

مستحب

(كيفية التيمم)
من تعذر عليه استعمال
الماء لفقده بعد الطلب

الاحتطاب والاحتشاش فيجب السعي اليه والوضو عليه قال محمد بن يحيى واعلم يقرب من نصف فرسخ واما
 أن يكون بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لفاته فرض الوقت فيتميم ولا يسعى اليه لانه فاته في الحال وهل الاعتبار
 من أول وقت الصلاة أم يعتبر في كل صلاة وقتها والاشبه بكلام الأئمة ان الاعتبار من أول وقت الصلاة
 لو كان نازلا في ذلك المنزل ولا بأس باختلاف المواقيت والمسافات فان الغرض صيانة وظيفة الوقت عن
 الهوات قال النووي في الروضة قلت هذا الذي ذكره الرافعي ونقله عن مقتضى كلام الاحتطاب من اعتبار
 أول الوقت ليس كما قاله بل الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار بوقت الطلوع وهو ظاهر نص الشافعي في
 الام وغيره والله أعلم * (تنبيه) * قال الرافعي واذا عرفت ان مع الرفقة ماء فهل يجب استيهابه من صاحبه
 فيه وجهان أحدهما لا لصعوبة السؤال على أهل المرواة والثاني وهو الاظهر نعم لانه ليس في هبة الماء
 كبير منة وقال النووي في الروضة قلت قال أصحابنا ولا يجب أن يطلب الماء من كل واحد من الرفقة بعينه
 بل ينادى من معه ماء من يجود بالماء ونحوه حتى قال البغوي وغيره لو قلت الرفقة لم يطلب من كل بعينه
 والله أعلم قلت وفي البحر نقلا عن الوافي مع رفقة ماء فظن انه ان سأله أعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده
 انه لا يعطيه نيم وان شك في الاعطاء فتييمم وصلى فسأله فأعطاه بعيد والله أعلم ثم أشار الى السبب الثاني
 من أسباب العجز بقوله (أو لما نعه عن الوصول) والسعي (اليه) أي الى الماء بان خاف على نفسه (من
 سبع) بضم الباء واسكانها لغة وبالسكان قرئ في قوله تعالى وما كل سبع روى ذلك عن الحسن
 البصري وطحمة بن سليمان وأبي حنيفة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع
 على كل ماله ناب يعدوبه ويفترس كالذئب والفهد والنمر وأما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لانه
 لا يعدوبه ولا يفترس وكذلك الضبع قاله الأزهري (وحابس) كعدو وأسارق أو غاصب بان خاف على
 ماله المخلف في المنزل أو الذي معه من هؤلاء فله التيمم وهذا الماء كالمعدوم قلت وزادوا عندنا فقالوا وكذا
 لو خاف المديون المفلس الحبس أو خاف فاسقا عند الماء وهؤلاء كلهم لا إعادة عليهم ثم قال الرافعي وكذلك
 الحنك لو كان في السفينة ولما ماء معه وخاف على نفسه لو استقى من البحر والخوف على بعض الأعضاء
 كالخوف على النفس ولو خاف الوحدة والانقطاع عن الرفقة لو سعى اليه فان كان عليه ضرر وخوف في
 الانقطاع لم يلزمه السعي اليه ويتميم وان لم يكن ضرر فكذلك على أظهر الوجهين ثم أشار الى السبب
 الثالث من أسباب العجز بقوله (أو كان الماء الحاضر) سواء كان مملو كاله أو غيره لكنه (يحتاج اليه
 لعطشه) فله التيمم دفع الماء لحقه من الضرر ولو تضايبه (أو عطش رفيقه) ولو رفيق القاذلة أو حيوانا آخر
 محتار مدفع اليه اما مجانا أو بعوض ويتميم وللعطشان أن يأخذ منه قهرا ولم يبذله وغير المحترم من الحيوان
 هو الحربي والمرند والخنزير والكلب العقور وسائر الفواسق وما في معناها وهل يقترب الحال بين أن تكون
 هذه الحاجة ناخرة وبين أن تكون متوقعة في المسأل اما في عطش نفسه فلا فرق بل توقعه ما لا
 لا عواذ غير ذلك الماء طاهرا كصلوه ما لا واما في عطش الرفيق والبهيمة فقد أبدى امام الحرمين ترددا
 فيه وتابعه المصنف في البسيط والظاهر الذي اتفق عليه المعظم أنه يتركه لرفيقه ويتميم كما يفعل ذلك
 لنفسه اذا فرق بين الروحين في الحرمة * (تنبيه) * قال الشافعي رضي الله عنه اذا مات رجل له ماء
 ورفقاؤه يخافون العطش شربوه وجموه وأدوا ثمنه في ميراثه لانه ليس للنفس بدل وللطهارة بدل وهو
 التيمم واختلفوا في مراد الشافعي بالثمن فقبيل أراد به المثل لان الماء مثلي والمثلثات تضم بالمثل دون
 القيمة وقيل أراد به القيمة وانما أوجها هنا لان المسئلة مفروضة فيما اذا كانوا في مفازة عند الشرب ثم
 رجعوا الى بلدتهم ولا قيمة للماء بما قبلوا أو الماء كان ذلك احبا طالحقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم
 الاتلاف في موضعه والله أعلم * (تنبيه) * آخر اذا أوصى بمائه لاولى الناس به أو وكل رجلا بصرف مائه
 الى أولى الناس به فحضر محتاجون الى ذلك الماء كالجنب والحائض والميت ومن على بدنه نجاسة فن يقدم

أو بما نعه عن الوصول اليه
 من سبع أو حابس أو كان
 الماء الحاضر يحتاج اليه
 لعطشه أو لعطش رفيقه

منهم اعلم أن الميت ومن على بدنه نجاسة أولى من غيرهما الميت فلعمري أحدهما قال الشافعي رضي الله عنه إن أمره يفوت فليختم بأكل الطهارتين والثاني قال بعض الأصحاب المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يفيد ذلك وغرض الحى يحصل بالتييم وأما من على بدنه نجاسة فلان إزالة النجاسات لا بدل لها وللطهارات بدل وهو التيم وإذا اجتمع عافيه وجهان أحدهما أن الميت أولى وإن اجتمع ميتان فإن ماتا على الترتيب فالأول أولى فإن ماتا معا فافضاهما فإن استويا أقرع بينهما وما في الحائض مع الجنب ثلاثة أوجه أحدها أن الحائض أولى لأن حدثها أغلظ قلت وعامة مشايخ الحنفية أن الميت أولى من الجنب والحائض كذا في الخلاصة والله أعلم ثم أشار إلى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله (أو كان) الماء ملكا لغيره ولم يسع منه إلا بآ كثر من ثمن المثل لا يلزمه الشراء ويتيمم وقال بعضهم إن يسع بزيادة يتغلب الناس بمثلها وجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة وإن كان البيع نسبة وزيد بسبب التأجيل ما يليق به فهو يسع بثلث المثل على أظهر الوجهين وإن زاد المبلغ على ثمن مثله نقدا وجب الشراء بالنسبة ولو ملك الثمن وكان حاضر عنده ولكنه كان محتاجا إليه لدين مستغرق في ذمته أو لنفقة ونفقة وبقية أو لحيوان محترم معه أو لساكنات سفره في ذهابه وإيابه لم يجب عليه الشراء واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها أن ثمن مثله قدر أجرة نقله إلى الموضع الذي فيه الشخص والثاني أنه يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الاوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه والثالث أنه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فإن اسلك شيئا سواقا يرتفع ويخفض فيه وثن مثله الشيء ما يليق به في تلك الحالة الأول اختاره المصنف وتبعه كثيرون والثاني منقول عن أبي إسحق واختاره الروائي والثالث هو الأظهر عند الأكثرين من الأصحاب وقول المصنف أو كان ملكا لغيره وكذا قوله في الوسيط أن ثمن مثله أجرة نقله فيه يعرف الرغبة في الماء وإن كان مملوكا على الأصح فيه إشارة إلى أن الوجه الذي اختاره ليس مبنيا على أن الماء لا ملك كذهب إليه شيخه امام الحرمين وتابعه المسعودي فإن القول به وجه ضعيف في المذهب فليكن كذلك ما هو مبنى عليه

أو كان ملكا لغيره ولم يبعه إلا
بأكثر من ثمن المثل أو كان
به جراحة أو مرض وخاف
من استعماله فساد العضو
أو شدة الضي

* (فصل) * وقال أصحابنا يجب طلب الماء ممن هو معه إن كان في محل لا تنفع به النفوس وإن لم يعطه إلا بثلث مثله لزمه شراؤه به وبزيادة يسيرة لا بزيادة غبن فاحش وهو ضعف القيمة وقيل شطرها وقيل مالا يدخل تحت تقويم المقومين إن كان الثمن معه فاضلا عن نفقته وأجرة حمله وأما للعاش فوجب على القادر شراؤه باضعاف قيمته أحياء لنفسه * (لطيفة) * ذكر صاحب الأشباه في فن الحكايات احتياج الإمام أبو حنيفة إلى الماء في طريق الحاج فساوم أعرابيا قرية ماء فلم يبعه إلا بخمسة دراهم فاشتراه بها ثم قال كيف أنت بالسويق فقال أريده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء بخمسة دراهم ثم أشار المصنف إلى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله (أو كان به جراحة) وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله أو مرض إلى آخره بعده من باب التعميم بعد التخصيص والجراحة قد تحتاج إلى القاء لصوق بها من خرقه أو قطنه فإذا لم يكن على الجراحة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح وهل يجب القاء اللصوق عليه عند مكانه فيه وجهان قال الشيخ أبو محمد يجب واستبعد امام الحرمين ذلك وقال إنه لا نظير له في الرخص وليس للقياس مجال فيها وقد جعل المصنف الجراحة سببا مستقلا من أسباب العجز في كتابه الوجيز ولذا فصاته عما بعده تبعاله والافسياء دال على أنه مع ما بعده سبب واحد ثم أشار إلى السبب السادس من أسباب العجز بقوله (أو) كان به (مرض) وخاف من استعماله أي الماء (فساد العضو أو شدة الضي) اعلم أن المرض على ثلاثة أقسام القسم الأول ما يخاف معه من الوضوء فوت الروح أو فوت عضو أو منفعة عضو فيبيع التيمم ويخاف مرضا يخوفا تيمم على المذهب وهو الذي ذكره المزي في المختصر والمسعودي وغيره في الشرع وقد حكى امام الحرمين

في المرض المخوف طريقتين أحدهما الذي ذكر والثاني أن فيه قولين وظاهر المذهب القطع بالجواز هو الذي اقتصر عليه النووي في الروضة الثاني المرض الذي يخاف من استعمال الماء معه شدة الضنى وهو المرض المدنف الذي يجعله مضى أوز يادة العلة أو بقاء البرء أو بقاء الشين القبيح أما زيادة العلة وبقاء البرء فقد حكوا فيها ثلاثة طرق أظهرها أن في جواز التيمم للخوف منها قولين أحدهما المنع وأظهرهما الجواز وبه قال مالك وأبو حنيفة فان قلت ما الفرق بين زيادة العلة وبقاء البرء فالجواب أن المراد من زيادة العلة إفراط الألم وكثرة المقدار وان لم تمتد المدة ومن بقاء البرء امتداد المدة وان لم يزد القدر وقد يجتمع الأمران وأما شدة الضنى فهو نوع من المرض خاص وفيه الطريقتان الأولان وأما بقاء الشين على يده فينظران خاف شينا قبيحا على عضو ظاهر كالسواد الكثير في الوجه ففيه ثلاثة طرق أيضا أحدها الجزم بالجواز لانه يشوه الخلقة ويحكي ذلك عن ابن سريج والاصطخري والثاني الجزم بالمنع اذ ليس فيه بطلان عضو ولا منفعته وانما هو فوات جمال وان خاف شينا يسيرا كالثمر الجدي فلا عبرة به وكذلك لو خاف شينا قبيحا على غير الاعضاء الظاهرة الثالث المرض الذي لا يخاف من استعمال الماء معه محذور في العاقبة فلا ترخص في التيمم ان كان يتألم في الحال لجراحة أو برد أو حر لانه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد واعلم أن المرض المرخص لا يفتقر فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه وبين أن يخبره بذلك طبيب حاذق بشرط كونه مسلما بالغاء عدلا وفي وجهه يقبل في ذلك خبر الصبي المراهق والفاسق أيضا ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والانثى لان طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد وحكى أبو عاصم النعماني في وجهها وهذا كله فيما اذا منعت العلة استعمال الماء أصلا لعدم القدر جميع موضع الطهارة وضوا كان أو غسلا وان تمكنت العلة من بعض الاعضاء دون بعض غسسل الصحيح بقدر الامكان قال النووي في الروضة قلت واذا لم يوجد طبيب بشرطه قال أبو علي السنجي لا يتيمم ولا فرق في هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحدث الأصغر والكبير ولا إعادة فيه * (تنبيهه) * قد ذكر المصنف هذه الاسباب الستة من أسباب العجز المبيح للتيمم وقد ذكر في الوجيز سببا سابعا وهو العجز بسبب الجهل كما اذا نسى الماء في رحله واعترضه الرافعي بأن الدبيب المبيح هنا انما هو الفقد في ظنه الا انه تبين بعد ذلك انه لم يكن فقد ولا شك ان الاسباب المبيحة يكفي فيها الظن ولا يعتبر اليقين واذا كان كذلك فليس هذا سببا خارجا عما تقدم واللائي ذكره في أحد موضعين اما آخر سبب الفقد واما الفصل المعقود في انه هل يقضى من الصلوات المحتلة وقال النووي في الروضة بل له هنا وجه ظاهر فان من جله صورته اذا أضل رحله أو ماعه فهذا من وجهه كالواجد فيتوهم انه لا يجوز له التيمم ومن وجهه عادم فلها ذكره المصنف في الاسباب المبيحة للاقدام على التيمم والله أعلم اه قلت الرافعي لا ينكر أن تلك الصورة من جلة الاسباب المبيحة وانما اعترضه على المصنف في عدمه سببا مستقلا مع انه داخل فيما تقدم ومما يؤيده انه لم يذكره في هذا الكتاب فكأنه رأى ادراجها في فصل الفقد فتأمل بانصاف ثم ان جعلنا الجراحة داخلة في أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الاسباب خمسة أشياء فقط تأمل * (تنبيهه) * آخر ذكر أصحابنا في المرض المبيح هو الذي يخاف منه اشتداد المرض أو بقاء البرء باستعمال الماء كالمحموم وذى الجدري أو تحركه كالمبطون ومشتكى العرق المدي وفي البرد الذي يخاف منه بغلبة الظن التلصق ببعض أعضائه أو المرض اذا كان خارج العمران ولوالقرى التي يوجد بها الماء المسخن أو ما يسخن به واذا عدم الماء المسخن أو ما يسخن به في المصر فهمى كالبرية وذكرنا في جلة الاسباب المبيحة الاحتياج الى الماء لعجن لانه من الامور الضرورية لا يطبخ مرق ومنها فقد آلة الاستقاء لتحقيق العجز فصار وجود البئر كعدمها * (تنبيهه) * آخر الماء الموضوع في الخوازيق في القلوات لا يمنع التيمم لانه لم يوضع الا للشرب وعن الامام أبي بكر البخاري يجوز التوضؤ منه قال والموضوع للتوضؤ لا يباح منه

الشرب * (تنبيه) * آخر العاجزين استعمال الماء بنفسه ولا يجد من يوضئه يتيم اتفاقا وان وجد
معينا لا اتفاقا كافي المحيط و يروى عن أبي حنيفة جواز التيمم فيما اذا وجد غير خادم لو استعان به
أعانه لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لا تعد قدرة عنده وعند صاحبيه
ثبت القدرة بالغير واختار حسام الدين الشهيد قولهما ومن جملة الاسباب المبكية خوف فوت صلاة
جنائز ولو جنبوا ولو ولي الميت كافي ظاهر الرواية وصححه السرخسي أو خوف فوت صلاة عند ولو بناء
فيهما وفيه خلاف للشافعي رضي الله عنه ثم قال المصنف بعد ذكر الاسباب (فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة) وهذا بناء على أنه لا يتيمم أصلا قبل دخول وقتها وفيه خلاف لأبي حنيفة فلو تيمم
لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض وهل يصح للفصل حكى المتولي فيه وجهين وظاهر المذهب
لا ولا لا يتقدم التيمم للموادة على وقتها لا يتقدم للفائتة على وقتها (ثم يقصد صعيدا طيبا) قلت أشار
المصنف بقوله الى أن القصد الى الصعيد ركن من أركان التيمم السبعة ودليله قوله تعالى فتميموا صعيدا
طيبا فامسحوا بآثاره بالتييم والممسح والتميم هو القصد فلو وقف في مهب الريح فسفت عليه التراب فامسح
اليد عليه نظران وقف غيرناو ثم لما حصل التراب عليه نوى التيمم لم يصح تيممه وان وقف قاصدا لوقوفه
التيمم حتى أصابه التراب فمسح بيده فظاهر نص الشافعي رضي الله عنه وقول أكثر الأصحاب أنه لا يصح
تيممه لأنه لم يقصد التراب وإنما التراب أتاه وعن أبي حنيفة لا يصح كماله في موضع تحت
الميزاب أو برز للمطر وذكره صاحب التقریب وبه قال الحلبي والقاضي أبو الطيب وحكا ابن كجب
عن نص الشافعي رضي الله عنه وأما الصعيد في المصباح هو وجه الأرض ترابا كان أو غيره وقال الزجاج
لأعلم اختلاف بين أهل اللغة في ذلك ويقال الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجوه وعلى وجه التراب
الذي على وجه الأرض وعلى وجه الأرض وعلى الطريق قال الأزهرى ومذهب أكثر العلماء أن
الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذي على وجه الأرض أو خرج من باطنها هو والطاهر اسم للمنبث
والحلال والطاهر وألق المعاني به الطاهر لأنه شرع للتطهير أو هو مراد إذا تطهارة شرط اجتماع فلم
يبق غيره مراد الان المشترك لا عموم له ولكن سياق المصنف يشعر بأن المراد من الصعيد هنا وجه الأرض
فانه قال (عليه تراب) فلا يصح التيمم الابيه وبه قال أبو يوسف وأحمد فلا يكفي ضرب اليد على حجر صلد
لا غبار عليه خلافا لأبي حنيفة ومحمد حيث قال يجوز بكل ما هو من جنس الأرض كالتراب والرمل والخجر
الاملس والزرنج والتكحل ولا يشترط أن يكون على الخجر المضروب عليه غبار ولما لك حيث يقول بمثل
قولهما وزاد فجوز بكل متصل بالأرض أيضا كالأشجار والزرع قلت التيمم بالنباتات الأرضية قيد جواز
التيمم به الخرشبي في شرح المختصر بثلاثة شروط وجه شيخنا المرحوم علي بن أحمد بن مكرم الصعيدى
في حاشيته وعبد أبي حنيفة كل شيء يصير مادا أو يلين بالأحراق لا يجوز به التيمم والاجاز وهو ضابط
صحيح قال الرافعي ثم اسم التراب لا يختص ببعض الألوان والأنواع فيدخل فيه الأصفر والأصفر والأسود
والأحمر والأرمي والخراساني والسخج وهو الذي لا ينبت دون الذي يعملوه مطع فان الملح ليس هو بتراب
والبطحاء وهو التراب الذي في مسيل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب وما روى عن الشافعي في بيان
ما لا يتيمم به ولا السبخ ولا البطحاء فليس ذلك اختلاف قول منه باتفاق الأصحاب وإنما أراد ما إذا كانا
صليين لا غبار عليهما فهما إذا كالخجر الصلد وأغرب أبو عبد الله الحنطلى في كفي في جواز التيمم بالذرة
النورة والزرنج قولين وكذا في الأحجار المدقونة والقوارير المسحوقة وأما الرمل فقد حكى عن نص في
القديم والاملاء جواز التيمم به وعن الام المنع والنصان مجمولان على حالتين ان كان خشنا لا يرتفع منه
غبار وهو المراد بالمنع فان ارتفع جاز وهو المراد بالجواز ثم المعتبر في أوصاف التراب ما أشار اليه المصنف
بقوله (طاهر خالص) اما كونه طاهرا فلا بد منه فلا يجوز التيمم بالتراب النجس وهو الذي أصابه مائع

فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة ثم
يقصد صعيدا طيبا عليه
تراب طاهر خالص

نجس أما إذا اختلط به جامد نجس كإجزاء الروث فلا تؤثر في أجزاءه النجاسة لكن لا يجوز التيمم به أيضا ولو تيمم بتراب المقابر ففي جوازه قول يقابل الأصل والغالب والظاهر وأما كونه خالصا فيخرج عنه المشوب بالزعفران والدقيق ونحوهما فإن كان الخليط كثيرا لم يجوز وإن كان قليلا فوجهان عن أبي إسحق وصاحب التقرير أن لا يضر وزاد المصنف في الوجيز وصفا ثالثا وهو أن يكون مطلقا احترازا عن المستعمل وقد نظره الرافعي وأطال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجعهم وقول المصنف (لن بحث يثور) أي يرتفع (منه الغبار) هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجيز (ويضرب عليه كفيه) وصورة الضرب غير معينة بل لو كان التراب ناعما فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفي حاله كونه (ضامنا بين أصابعه) غير مفرق قال الرافعي يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفريق ذهبا إلى ما صار إليه القفال ومن وافقه لكنه لم يرد ذلك لأنه روى كلام القفال في الوسيط واستبعده وإنما أراد أنه لا يجب التفريق أي أنه لا يستحب أو أنه يستحب أن لا يفترج والله أعلم وسأني الكلام عليه قريبا (ويمسح بهما جميع وجهه مرة واحدة) مبتدئا بأعلاه (وينوي عنده استباحة الصلاة) وهو الركن الرابع من أركان التيمم السبعة والنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا لأن التراب ملوث بذاته وليس بمطهر بالأصالة وإنما يصير مطهرا بنية قرينة مخصوصة فلذا كانت النية فرضا فيه بخلاف الوضوء لأن الماء خلق مطهرا فإذا أصاب المحل طهره وقد يفارق الخلف الأصل وحقيقتها عقد القلب على إيجاد الفعل جريما ووقتها عند ضرب يده على ما يتيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابعها وقيد العندية في كلام المصنف يؤذن بنفي جواز القبلية والبعدية ولكن اختلف في كون الضرب ركنا أو شرط فن قال ركن كما هو مذهب المصنف فإذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطا اعتبر بها بعده وشرط صحة النية ثلاثة الإسلام والتمييز والعلم بما ينويه ولما كانت النية في التيمم مفتقرة إلى شرط خاص بها بينه المصنف بقوله استباحة الصلاة قال الرافعي وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما نعم لأن قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة ويحكي هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولاً للشافعي رضي الله عنه قلت وهذا ضعيف لأن الحدث لا يتبعض والله أعلم وأصحهما وهو المذكور في الوجيز أنه لا يجوز لأن التراب لا يرفع الحدث وإذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال أحدها أن يقصد نوعيها النقل والفرض فيصح تيممه لأنه تعرض المقصود التيمم وهل بشرط تعيين الفريضة بصفاتها أو يكفيه نية مطلق الفريضة فيه وجهان أحدهما بشرط وروي ذلك عن أبي إسحق وابن أبي هريرة وبه قال أبو القاسم الضميري واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند أكثرين أنه لا يشترط وعلى هذا إذا أطلق صلى أية فريضة شاء ولو عين واحدة جاز أن يصلي غيرها الحالة الثانية أن ينوي الفريضة ولا تخاطره الساقطة فإذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنفل به قبل فعل الفريضة فيه قولان أحدهما نعم والثاني لا وبه قال مالك وهل يتنفل بعد الفريضة فيه طريقان أحدهما القطع بأنه يتنفل وهو اختيار القفال فإذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنفل بذلك التيمم فيه وجهان أظهرهما نعم وقال امام الحرمين استباحة الفريضة لازمة في التيمم وإن لم يجب التعيين فإذا عين واخطأ لم يصح الحالة الثالثة أن ينوي النقل ولا يخطر له الفرض فهل يباح له الفرض بهذا التيمم فيه قولان أحدهما لا وعن أبي الحسين بن القطان أنه لا يختلف القول في أنه لا يباح الفرض به وإن قلنا لا يباح الفريضة في النافلة وجهان أحدهما أنه يباح والقائل بعدم الإباحة يقول إن هذا التيمم لا يصح أصلا ولو نوى تيممه حل المصحف أو سجود التلاوة أو الشكر أو نوى الجنب الاعتكاف وقراءة القرآن فهو كالنوي بتيممه صلاة النفس في جواز الفريضة به قولان وإذا منعنا في جواز ما نواه وجهان ولو تيمم لصلاة الجنابة فهو كالنوي بتيمم لصلاة النقل على أظهر الوجهين ولو نوى الخائض استباحة الوطء صح تيممه على أصح

لن بحث يثور منه غبار
ويضرب عليه كفيه
ضامنا بين أصابعه ويمسح
بهما جميع وجهه مرة
واحدة وينوي عند ذلك
استباحة الصلاة

الوجهين الحالة الرابعة أن يقصد نفس الصلاة من غير تعرض للفرض والنفل ففيه وجهان أحدهما أنه كالوئى الفرض والنفل جميعا وهذا هو الذي يفهم من سياق المصنف في هذا الكتاب وصرح به في الوجيز فقال أو استباحة الصلاة مطلقا فيكفيه وهو قياس قول الحلبي فيما حكاه أبو الحسن العبادي وقطع به امام الحرمين لأن الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جميعا فأشبهه كالوئى تعرض لهما في نيته والثاني كالوئى النفل وحده لأن الفرض يحتاج إلى تخصيصه بالنية وهذا الوجه أظهر ولم يذكر أصحابنا العراقيون غيره وهو المنقول عن القفال فهذا تمام الاحوال الاربعة وهي مذكورة في الوجيز ولوئى فريضة التيمم أو إقامة التيمم المفروض ففيه وجهان أحدهما أنه لا يصح لأن التيمم ليس مقصودا في نفسه بخلاف الوضوء وقال النووي في الروضة قلت ولوئى التيمم وحده لم يصح قطعا ذكره الماوردي ولو تيمم بنية استباحة الصلاة طائفا ان حدثه أصغر فكان أكبر أو عكسه صح قطعا ولو تعمده ذلك لم يصح في الأصح ذكره المتولى قلت وفي عبارات أصحابنا وبشرط لصحة نية التيمم للصلاة أحد ثلاثة أشياء أما نية الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعمين بينهما في الصحيح أو استباحة الصلاة أو نية عبادة مقصودة لا تصح بدون طهارة فيكون المنوى صلاة أو جزءا للصلاة في حد ذاته كقوله نويت التيمم للصلاة أو لصلاة الجنابة أو سجدة التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب أو نوته لقراءة القرآن بعد انقطاع حيضها ونفاسها فان كلا منها قرينة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة فلا يصلي به اذا نوى التيمم فقط من غير ملاحظة كونها للصلاة ونحوها أو نواه لقراءة القرآن ولم يكن جنباً فاذا نوى المحدث التيمم للقراءة لا يصلي به وكذا الجنب اذا تيمم اس المحض أو دخول المسجد لا تصح به الصلاة في الصحيح وكذا الوئى لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الأصح وكذا الوئى للاسلام خلافا لابي يوسف في الاخير فانه قال يصح صلاته بتيممه لانه نوى بدخوله في الاسلام قرينة مقصودة تصح منه في الحال ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو الأصح ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلي به خلافا لمحمد واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النوادر ومن رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والله أعلم ثم أشاء المصنف الى الركن الخامس من أركان التيمم السبعة بقوله (ولا يتكاف اصال الغبار الى ماتحت الشعور) أى منابتها اذا يلزمه ذلك (خف) ذلك (أو كنف) علما كان أو نادرا كالحية المرأة وذلك لعسر اصال الغبار اليها وهى يجب مسح ظاهرها المسترسل من اللحية الخارج عن حد الوجه فيه قولان كما في الوضوء (و) لكن (يجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار) خلافا لابي حنيفة حيث قال يجوز أن يترك من ظاهر الوجه دون الربع حكاه الصيدلاني الشافعي وعن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه اذا مسح أكثر وجهه أجزاء قلت الرواية المذكورة عن الحسن بن زياد نصها يكفي مسح أكثر الوجه واليدين أقامته له مقام الكل دفعا للعرج وصححت وهى هذه لا يجب تحليل الاصابع وترع الخاتم والسوار قال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن تحفظ هذه الرواية جدا لكثرة البلى فيه كما في فتاوى التارخانية وظاهر الرواية المقتضى به استيعاب المحلل بالمسح على الصحيح الحاقاله بأصله لعدم جواز مخالفتة مهما أمكن فيسألرمة نزع خاتمة وتحليل أصابعه ومسح ماتحت حاجبيه وهو ما فوق عينيه وجميع ظاهر بشرة الوجه والشعر على الصحيح وما بين العذار والاذن والله أعلم (ويحصل ذلك بالضربة الواحدة) خلافاً لما قال لا يتأتى بها ثم علله بقوله (فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين) في الغالب فاذا فعل ما ذكرنا فقد حصل المسح (ويكفي في الاستيعاب غالب الظن) دفعا للوسوسة وغلبة الظن معتبرة في الاحكام الشرعية (ثم ينزع) الرجل (خاتمة) ان كان ضيقاً أو واسعا وكذا المرأة تنزع سوارها (ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه) بخلاف الاولى قال الرافعي وهل يفرق أصابعه في الضربتين أمافي الثانية نعم وأما في الاولى فقد روى المزني التفريق أيضا واختلفت الأصحاب فغلطه قوم منهم القفال وقالوا لا يفرق في الضربة الاولى لانهم المسح

ولا يتكاف اصال الغبار الى ماتحت الشعور خفت أو كنف ويجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار ويحصل ذلك بالضربة الواحدة فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ويكفي في الاستيعاب غالب الظن ينزع خاتمة ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه

الوجه ولا يمسح الوجه بما بين الاصابع وما لم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح اليدين حتى يقدر الاحتساب به عن اليدين فلا فائدة في التطهير أما في الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح اليدين فتفرق حتى يستغنى عن اتصال التراب اليها على الكف وصوبه آخرون فقالوا فائدة زيادة تأثير الضرب في ازالة الغبار لاختلاف موقع الاصابع اذا كانت مفرقة وهذا أصح ثم القائلون بالاول اختلفوا في انه هل يجوز أن يفرق في الضربة الاولى فقال الاكثرون نعم اذ ليس فيه الاحصول تراب غير مستعمل بين أصابعه فان لم يفرق في الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لهما وان فرقه حصل فوقه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فيقع المجموع عن الفرض وقال الاقلون منهم القفال لا يجوز ذلك ولا يصح تبعمه لو فعل لان فرض ما بين الاصابع لا يتأدى بالضربة الاولى لوجوب الترتيب وحصول ذلك الغبار يمنع وصول الثاني ولو وقع بالحمل ومن قال بالاول قال الغبار الاول لا يمنع وصول الثاني ولا يمنع الوصول المعتبر ثم اذا فرق في الضربةتين وجوزنا ذلك أو فرق في الضربة الثانية وحدها فيستحب تحليل الاصابع بعد مسح اليدين احتياطاً ولم يفرق فيها أو فرق في الاولى وحدها وجب التحليل آخر لان ما وصل اليه قبل مسح الوجه غير معتد به ثم يمسح بعد ذلك احدى الوجهين بالآخرى وهو واجب أو مستحب فيه قولنا وتقدر الواجب اتصال التراب الى الوجه واليدين كيفية ما كان ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل لمسح وجهه بخرقه أو خشيته عليها غباراً ولا يشترط الامرار على أصح الوجهين ولان لا يرفع عن العضو المسحوح حتى يستوعبه في أصح الوجهين ثم قول المصنف ثم ينزع خاتمه فيه اشعار بأنه لا ينزع في الاولى وهكذا هو في الوجهين ونصه في ضرب ضربة واحدة لوجهه ولا ينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه على انه لو جدد في بعض نسخ الوجهين وينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه فعلى الاول المراد انه لا يجب نزع الخاتم لان المقصود من الضربة الاولى مسح الوجه دون اليدين وغايته مسح بعض الوجه بما على الخاتم وليس المراد انه لا يجوز النزاع فانه لا صائر اليه ولا وجه له بل يستحب النزاع ليكون مسح جميع الوجه باليد اتباعاً للسنّة وقال النووي في الروضة قلت وأما الضربة الثانية فيجب نزعها ولا يكفي تحريكه بخلاف الموضوع لان التراب لا يدخل تحت ذكركه صاحب العدة وغيره اهـ (ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الانامل من احدى الوجهين عرض المسجحة من الاخرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى الى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويمر بها الى الكوع ويمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يطبع باليسرى كذلك) اعلم أنه يجب استيعاب المسح لليدين الى المرفقين في التيمم فقد ورد تبعمهم فمسح وجهه وذراعيه والذراع اسم للساعدين الى المرفقين وقال مالك وأحمد يمسح يديه الى كوعيه لما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال لعمار يكفيك ضربة للوجه وضربة لليدين ونقل مثل هذا للشافعي في القديم وأنكر الشيخ أبو محمد وطائفة ذلك وسوا عتبت أم لا فالذهب الاول وقد اختلف في كيفية مسح اليدين الى المرفقين على صوراً لها الى واحدة فمنها ما في سياق المصنف ومنها ما في الام للشافعي رضي الله عنه قال يضع ظهر أصابع يده اليمنى على باطن أصابع اليسرى ويمر على ظهر أصابع اليمنى فاذا بلغ الكوع أدار ابهامه على ذراعيه وقبض بابهامه وأصابعه على باطن ذراعيه ثم يمر الى المرفق فان بقي شيء في ذراعيه لم يمر للتراب عليه أدار ابهامه عليه حتى يصل التراب الى جميعه قال المنزج جدي تجريد الزوائد وهذه أحوط للتراب وعليها اقتصر القاضي الطبري وقال الرافعي في شرح الوجيز ومسح اليدين بأن يضع أصابع يده اليسرى على ابهامه على ظهر أصابع يده اليمنى سوى الابهام بحيث لا يخرج أنامل اليمنى على مسجحة اليسرى ويمر على ظهر كفه اليمنى فاذا بلغت الكوع ضم أطراف أصابعه الى حرف الذراع ويمر بها الى المرفق ثم يدبر بطن كفه الى بطن الذراع فيمرها عليه وابهامه منصوبة فاذا بلغ الكوع مسح بطنها ظهر ابهامه اليمنى ثم يضع أصابع اليمنى على اليسرى فيمسحها كذلك قال وهذه

ثم يلصق ظهور أصابع يده
اليمنى ببطون أصابع يده
اليسرى بحيث لا يجاوز
أطراف الانامل من احدى
الوجهين عرض المسجحة من
الاخرى ثم يمر يده اليسرى
من حيث وضعها على ظاهر
ساعده اليمنى الى المرفق ثم
يقبض بطن كفه اليسرى
على باطن ساعده اليمنى
ويمر بها الى الكوع ويمر
باطن ابهامه اليسرى على
ظاهر ابهامه اليمنى ثم يطبع
باليسرى كذلك

الكيفية محبوبة على المشهور وقد زعم بعضهم انها منقولة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصيدلاني انها غير واجبة ولا سنة وهي قضية كلام أكثر الشارحين للمختصر وقالوا انما ذكر الشافعي هذه الكيفية راداعلى مالك حيث قال بالضربة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين وهذا يشعر بانها غير محبوبة ولا مقصودة في نفسها (ثم يمسح) بعد ذلك (كفيه) أى احدى راحتيه على الاخرى وهل هو واجب أو مستحب فيه خلاف مبنى على أن الكفين هل يتأدى بضمهم ما على التراب أم لا وفيه وجهان منهم من قال لانه لو تأدى فرضهما حينئذ لم يصلح الغبار الحاصل عليه بالموضع آخر لانه يصير بالانفصال عنه مستعملا ومنهم من قال وهو الاصح نعم لانه وصل الطهور الى محل الطهارة بعد النية ودخول وقت طهارة ذلك المحل فعلى هذا المسح آخر مستحب وعلى الاول هو واجب (ويخلل بين أصابعه) بعد مسح اليدين على الهيئة المذكورة احتياطا وذلك اذا فرق في الضربة الثانية واذا فرق في الاولى وحدها وجب التخليل آخر كما تقدم قريبا (وغرض هذا التكيف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة) كما هو مذهب الشافعي وأبي حنيفة (فان عمر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة) قال الرافعي قد تكرر لفظ الضربتين في الاخبار فخرى طائفة من الاصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز أن لا ينقص منها ويجوز أن يزيد فانه قد لا يتأتى الاستيعاب بالضربتين وقال آخرون الواجب اصال التراب الى الوجه واليدين سواء كان بضربة أو أكثر وهذا أصح نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص وحكى القاضي ابن كنج عن بعض أصحابنا انه يستحب أن يضرب بضربة للوجه وأخرى لليد اليمنى وأخرى لليسرى والمشهور الاول وقال النووي في الروضة قلت الاصح وجوب الضربتين نص عليه وقطعه به العراقيون في جماعة من الحراسانيين والله أعلم اهـ وقول المصنف الى المرفقين نص على قول الشافعي في الجديد وقال أبو اسحق وهذا هو المذهب وقال أبو حامد الاسفرايني هذا هو المنصوص عليه قديما وحديثا كذهب أبي حنيفة وقال مالك في احدى روايتيه وأحمد قدره بضربة للوجه ولا كفين يكون بطون أصابعه لوجهه و بطون راحته لكفيه قال يحيى بن محمد هذا أنسب لحال المسافر لضيق أثوابه التي يجرد المشقة في اخراج ذراعيه من كفيه غالبا وقال الاوزاعي والاعمش الى الرسغن وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وروى عن ابن عباس وقال الزبير الى الاثبات وحديث عمار وروى بذلك كله رواء الطحاوي وغيره (فاذا صلى به الفرض فله أن يتنفل به كيف يشاء) اتفاقا (فان جمع بين فرضين فينبغي أن يعيد التيمم الثانية وهكذا يفرد كل فرضه تيمم والله أعلم) قال الرافعي لا يؤدي بالتيمم الواحد مما يتوقف على الطهارة الا فرضه واحدة خلافا لابي حنيفة حيث قال يؤدي به ما شاء وكذلك قال أحمد في احدي روايتيه ولا فرق في المكتوبة بين الفائتة والمؤداة وأغرب أبو عبد الله الحنطاطي فحكى وجهانه يجوز الجمع بين الطوائف وبين الفائتة والمؤداة ويجوز أن يجمع التيمم بين الفريضة ونوافل لان النوافل مما لا يمكن المنع عنها في تجديد التيمم لكل واحدة منها خرج عظيم قلت وقال أصحابنا مع قولهم بانه يؤدي بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض ان الاولى اعادته لكل فرض خروجا من الخلاف فيه والله أعلم * (تنبيه) ذكر المصنف في الوجيز للتيمم سبعة أركان الاول التراب الثاني قصد الى الصعيد الثالث نقل التراب الممسوح به الى العضو الرابع نية استباحة الصلاة والخامس استيعاب الوجه بالمسح السادس مسح اليدين الى المرفقين السابع الترتيب وقال جماعة من الاصحاب أركان التيمم وفروضة خمسة وحذفوا الركن الاول والثاني وهو أولى أما الركن الاول فلانه ماساغة الا للكلام على التراب التيمم به ولو حسن عد التراب ركنين في التيمم لحسن عد الماء ركنين في الوضوء والغسل وأما الركن الثاني فلان قصد داخل في النقل وحذف بعضهم النقل أيضا واقتصر على أربعة والا كثيرون عدوه ركنين وزاد بعضهم في الأركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم فان المربض يتييم كالسافر والطالب مخصوص بالسافر ولا يختص به بعض التيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم قلت وعند أصحابنا

ثم يمسح كفيه ويخلل بين أصابعه وغرض هذا التكيف تحصيل الاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة فان عمر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة واذا صلى به الفرض فله أن يتنفل كيف شاء فان جمع بين فرضين فينبغي أن يعيد التيمم الثانية وهكذا يفرد كل فرضه تيمم والله أعلم

* (القسم الثالث في

النظافة والتطهير عن

الفضلات الطاهرة وهي

نوعان أو ساخن وأجزاء) *

* (النوع الأول الأوساخ

والرطوبات المترسكة وهي

ثمانية) * الأول ما يجتمع

في شعر الرأس من الدرن

والقمل فالتطهير عنه

مستحب بالغسل والترجيل

والتدهين إزالة للشعث

عنه وكان صلى الله عليه

وسلم يدهن شعره ويرجله

غبارا يمر به ويقول عليه

السلام ادهنوا غبارا وقال

عليه الصلاة والسلام من

كان له شعرة فليكرمها أي

ليصنعها من الأوساخ ودخل

عليه رجل نثر الرأس

أشعث اللحية فقال أما كان

لهذا دهن يسكن به

شعره ثم قال يدخل أحدكم

كأنه شيطان * الثاني

ما يجتمع من الوسخ في

معاطف الأذن والمسح

بزييل ما يظهر منه وما يجتمع

في قعر الصمغ فينبغي أن

ينظف برفق عند الخروج

من الحمام فإن كثرة

ذلك ربما تضر بالسمع

* الثالث ما يجتمع في داخل

الأنف من الرطوبات

المنعقدة الملتصقة بجوانبه

ويزيلها بالاستنشاق

والاستنشاق

وهكذا بالنسخ بأعقاب

السادس الثامن واسقاط

السابع تأمل اه مصححه

شروط صحة التيمم ثمانية الأولى النية والثاني العذر المانع للتيمم والثالث أن يكون بطاهر من جنس الأرض والرابع استيعاب المحل بالمسح والخامس أن يمسح بجميع اليد أو بأكثرها والسادس أن يكون بضريرتين والثامن زوال ما يمنع المسح على البشرة كشمع وشحم واختلاف في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة هما ستان وقال مالك يجب الموالاة دون الترتيب وقال الشافعي يجب الترتيب فولا واحدا كما سبق وعنه في الموالاة قولان جديد هما أنهما ليست واجبة وكلهما مسنونة وقال أحمد يجب الترتيب رواية واحدة وعنه في الموالاة روايتان أحدهما هي واجبة والاخرى مسنونة

* (القسم الثالث من النظافة)

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الحدث شرع في بيان طهارة الفضلات فقال هو (التطهير عن الفضلات الطاهرة وهي) أي الفضلات (نوعان أو ساخن) تطراً من خارج (وأجزاء) من نفس البدن (النوع الأول الأوساخ) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالشوب والبز من قلة التعهد (و) يلحق بها (الرطوبات المترسكة) وهي الندوات التي ترشح من الجسد فتارة تلتصق به وتارة تتعقد فيكون لها جرم (وهي ثمانية الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن) محركة الوسخ وظاهر سياق أهل اللغة أنهم مترادفان وقيل الدرن خاص بما تولد من البدن بخلاف الوسخ فإنه أعم من ذلك (والقمل) يفتخ فسهكون معروف ويتولد من الاعزاق إذا لم تعهد بالغسل (فالتطهير عنه مستحب بالغسل) بالماء وحده أو مع نحو صابون ونحطمي ونحوهما (والترجيل) وهو التمشيط (والتدهين) أي استعمال الدهن (إزالة للشعث) وهو انتشار الشعر وتغيره وتلبده لقلة تعهده بالدهن والتسريح (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر) بتشديد الدال (ويرجله) أي يسرحه (غبارا) أي يفعله وقتنا ويركه وقتنا أصل الغبور ودال بال الماء لوما وتركه يومئذ استعمال في المعنى المذكور (ويأمر به ويقول ادهنوا غبارا) وأخرج الترمذي في الشمائل بأسناد ضعيف من حديث أنس كان يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته وفيه أيضاً بأسناد حسن من حديث صحابي لم يسم رفعه كان يترجل غباراً وأما قوله ادهنوا غباراً فقال ابن الصلاح لم أجده أصله قال النووي غير معروف وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن مغفل النهسي عن الترجل الاغباراً بأسناد صحيح قاله العراقي قال ابن حجر في شرح الشمائل وانما سمى عن الترجل الاغباراً ادمانه يشعر بمنزلة الامعان في الزينة والترفع وذلك انما يليق بالنساء لانه ينافي شهامة الرجال (وقال صلى الله عليه وسلم من كانت له شعرة فليكرمها أي ليصنها) أي ليحفظها (عن الأوساخ) وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة بلفظ من كان له شعرة فليكرمها وليس اسناده بالقوي (ودخل عليه) صلى الله عليه وسلم (رجل نثر الرأس) منتشر شعره (أشعث اللحية) أي متلبدها (فقال صلى الله عليه وسلم أما كان لهذا دهن يسكن به شعره) ثم قال صلى الله عليه وسلم يدخل أحدكم كأنه شيطان قال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث جابر بأسناد جيد اه جعله شيطاناً كيلاً بشاعته وشناعة هيئته ومن عادة العرب كل شيء رأوه مستشعراً شبهوه بالشيطان (الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن) أي ما يلتوي منها (والمسح) بالماء في الوضوء (بزييل ما يظهر منه) وقد تقدم في الوضوء (و) أما (ما يجتمع في قعر) أي داخل (الصمغ) وهو ثقب الأذن (فينبغي أن ينظف برفق) وتؤدة وسكون (عند الخروج من الحمام) لانه يلين اذذاك فيسهل خروجه وذلك بطرف الخلال (فإن كثرة ذلك) الوسخ في ذلك الموضع (ربما يضر بالسمع) أي يحجب به ولذا أمرنا بتنظيفه (الثالث ما يجتمع داخل الأنف) في جوانبها (من الرطوبات المنعقدة) النازلة من الدماغ (الملتصقة بجوانبها) كالقشور الرقيقة خصوصاً من تعود بسقوط شيء من المنشوقات فانها تبقى غالباً في الأنف بقايا ما ينزل من الرطوبات البلغمية من حرارة التنشق فيلتصق ويجمد (ويزيلها الاستنشاق) وهو جذب الماء إلى الأنف بقوة النفس (والاستنشاق) وهو نثر الماء المذكور

من الأنف بقوة النفس وإن احتاج الأمر إلى إدخال أصبع لتنقيته ما فيها فلا بأس (الرابع ما يجتمع على الأسنان وأطراف اللسان) من عيين وشمال (من القلع) وهو محرك الصفرة والخضرة (ويزيله السواك) أي فعله طولا وعرضا على الأسنان وعلى اللسان (و) كذلك (المضمضة) فأنها بعد السواك لا تبقى شيئا من التغيرات (وقد ذكرناهما) في الوضوء (الخامس ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل إذا لم يتعهد) بدهن أو تسريح فيتلبد بعضها على بعض (ويستحب إزالة ذلك بالغسل) بالماء (والتسريح بالمشط) فإن كان ذلك بعد الوضوء فحسن (وفي الخبر المشهور أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى في سفر ولا حضر) قال العراقي أخرج ابن طاهر في كتاب صنعة التصوف من حديث أبي سعيد كان لا يفارق مصلاه سواكه ومشطه. ورواه الطبراني في الأوسط من حديث عائشة واسنادهما ضعيف وسبأني في آداب السفر مطولا اهـ فت قال الحافظ ابن حجر حديث عائشة عند الخطيب في الكفاية من الوجه الذي أحربه الطبراني وفيه المشط والمدرى وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله والمدرى والمرأة قلت وعند العقيلي من حديث عائشة كان لا يفارقه في الحضر ولا في السفر خمس المرأة والمكحلة والمشط والمدرى وفي اسناده يعقوب بن الوليد الأزدي قال في الميزان كذبه أبو حاتم ويحيى وحق أجده حديثه وقال كان يضع الحديث ورواه الخرائطي من حديث أم سعد الانصارية وسنده ضعيف أيضا وأعله ابن الجوزي من جميع طرقه قال المصنف (وهي سنة العرب) أي هذه الأشياء مما يحافظون على ملازمتها سفرًا وحضرًا وكان النبي يفعل ذلك والمدرى كتب القرن الذي يحلبه الرأس يقال أدرى رأسه إذا حك به ويعني بقوله المشهور رأي المستفيض على ألسنة الناس لا المعنى الاصطلاحي (وفي خبر غريب أنه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته في اليوم مرتين) وفي بعض النسخ في كل يوم مرتين لم يرد الحديث بهذا اللفظ ومعناه في حديث أنس المتقدم بذكره عند الترمذي في الشمائل كان يكثر تسريح لحيته وللخطيب في الجامع من حديث الحكم مرسلًا كان يسرح لحيته بالمشط ولما كان ظاهره يضاد ما سبق كان يترجل غبا جعله غريبا ولم يرد منه المعنى الاصطلاحي بدليل قوله فيما بعد وفي حديث أغرب منه (وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية) أخرجه الترمذي في الشمائل من حديث هناد بن أبي هالة وأبو نعيم في الدلائل من حديث علي وأصله عند الترمذي ومعنى كثر اللحية أي عظيمها واجتمعها وكثيرها في غير طول والرقوقة (وكذلك كان أبو بكر) رضي الله عنه كاذ كثر في لحيته الشريفة (وكان عثمان) رضي الله عنه (طويل اللحية رقيقها) والطول والرقوقة يباين الكثوثة وكان أهل مصر يشبهونها بلحية نعل رجل من اليهود كان بمصر يعيرون عليه بذلك (وكان علي) رضي الله عنه (عريض اللحية) عظيمها (قدملات مابين منكبيه) لكثرة شعرها ومع ذلك كان رضي الله عنه قصير القامة (وفي حديث أغرب منه) أي أكثر غرابة مما ذكر (قالت عائشة رضي الله عنها اجتمع قوم) من الأعراب (باب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أي ينظرون خروجه نخرج الهمم (فرأيت به يطالع) أي بوجهه الشريف (في الحب) بالضم وهو وعاء كالحابية فيها ماء (يسوى من رأسه ولحيته) أي يصلح شعرهما بالتسوية قالت عائشة (فقلت أو تفعل ذلك يا رسول الله) كأنها تستفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم متعجبة من فعله وما كانت قبل ذلك رأيته يفعل مثل ذلك (فقال نعم إن الله يحب من عبده أن يتجمل لأخوانه) أي يريهم أثر جمال الله (إذا خرج الهمم) قال العراقي أخرجه ابن عدي في الكامل وقال حديث منكر اهـ وكأنه صلى الله عليه وسلم كان مستجلا في الخروج الهمم ولذا لم يلتفت إلى المرأة ينظر فيها وجهه الشريف ونظر في الحب لصفاء مائه بل هو يرى أحسن من المرأة ويحكى الوجه كما هو بولونه ولذا اتخذ الملوكة يدينهم في الرؤية فيه بدلا عن المرأة (والجاهل) بمعارف العلوم والأمر الخفية (ربما يظن) بحسنه (أن ذلك الطعل) منه صلى الله عليه وسلم (من حيث التزين) أي اظهار الزينة للناس (أي ليروه من يناب) (قياسا على أخلاق غيره) صلى الله عليه

الرابع ما يجتمع على الأسنان وطرف اللسان من القلع فيزيله السواك والمضمضة وقد ذكرناهما الخامس ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل إذا لم يتعهد ويستحب إزالة ذلك بالغسل والتسريح بالمشط وفي الخبر المشهور أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى والمرأة في سفر ولا حضر وهي سنة العرب وفي خبر غريب أنه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته في اليوم مرتين وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية وكذلك كان أبو بكر وكان عثمان طويل اللحية رقيقها وكان علي عريض اللحية قدملات مابين منكبيه وفي حديث أغرب منه قالت عائشة رضي الله عنها اجتمع قوم بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم نخرج الهمم فرأيت به يطالع في الحب يسوى من رأسه ولحيته فقلت أو تفعل ذلك يا رسول الله فقال نعم إن الله يحب من عبده أن يتجمل لأخوانه إذا خرج الهمم والجاهل ربما يظن أن ذلك من حب التزين للناس قياسا على أخلاق غيره

عليه وسلم لعدم تمييزه (وتشبيها للملائكة) العلويين (بالحدادين) المستقلين (وهيات) فما بعد ظنه
 (فقد كان صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة) أي بدعاء الخلق إلى الله تعالى وحيث ثبتت نبوته ثبتت
 دعوته وأخرج أبو يعلى وابن عدى من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه بعثت داعيا ومبلغا
 الحديث واسناده ضعيف (وكان من) جملة (وظائفه أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم) أي أولئك
 المدعوتين (كيلا تزدريه) أي تحققره (نفوسهم) وتشتم منزه (و) ان (يحسن صورته) الظاهرة (في
 أعينهم) فيروى على أعلى مراتب الجمال (كيلا تستصغره) أي تستذله (أعينهم) عند وقوع الرؤية عليه
 (فيغترهم ذلك ويتعلق المنافقون بذلك في تنفيرهم) اتباعا لهم لعدم تمكن نور الايمان في قلوبهم - ثم قال
 القاضي عياض في الشفاء الانبياء منزّهون عن النقص في الخلق والخلق سالون من المعاييب ولا يلتفت الى
 ما قاله من لا تحقيق عنده في هذا الباب من أصحاب التواريخ في صفات بعضهم وإضافة بعض العاهات اليهم
 فالله تعالى قد نزههم عن ذلك ورفعهم عن كل ما هو عيب ونقص مما يغضب العيون وينفر القلوب اه وكذا
 ذكر النووي والقرطبي في شرح الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رفعه كانت بنو اسرائيل يغتسلون
 عراة ينظر بعضهم إلى سواة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده الحديث قال العراقي في شرح
 التقرير وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه اليه وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيه
 غيره من الانبياء من هذا العيب وغيره فهو مقرر من خارج وفي أخذه من هذا الحديث نظر وذكر
 القرطبي هذا الكلام وقيدته بقوله في أول خلقهم ثم قال ولا يعترض علينا بعمى يعقوب وابتلاء أيوب
 فان ذلك كان طارئا عليهم بحجة لهم ولا يقديهم من ابتلى ببلاء في حالهم وصبرهم وفي ان ذلك لم يقطعهم
 عن عبادة الله تعالى ثم ان الله تعالى أظهر كرامتهم ومعجزاتهم بأن أعاد يعقوب بصيرا عند وصول قبص يوسف
 له وأزال عن أيوب جذامه وبلاءه عند اغتساله من العين التي أتبع الله عنده ركضه الأرض برجله
 فكان ذلك زيادة في معجزاتهم وتمكين في كمالهم ومنزاتهم ثم قال المصنف (وهذا القصد واجب على
 كل عالم) من علماء الآخرة (تصدي لدعوة الخلق إلى الله عز وجل) أي قام بدعوتهم إلى الله بارشاده
 وتسليمه وتمجيده لنفوسهم وقطعها عن شهواتها الخسيسة والحقايدت العالم بكونه من علماء الآخرة
 لان علماء الدنيا الذين يصدد تحصيل الحطام يعلون الناس العلوم الظاهرة ليسوا في مقام الدعوة والارشاد
 فان نفوسهم قد جبات على الشهوات المذمومة ورسخت فيهم أوصاف الكبر والحقد والغل فهم ومن
 يتبعهم في الظاهر على شفا حرف (وهو أن يراعى من ظاهره ما لا يوجب نفرة الناس عنه) فمن ذلك الاقتصاد
 في الملابس والمطاعم وسائر الافعال ويدخل في هذا أن لا يقضى بنفسه حوائج السوق من خبز عجين
 وشراء لحم وغيره مما ينسب الانسان في مثله إلى دناة وقلة مروءة مع ان هذا أو أمثاله كان من سيرة
 السلف الصالحين ولكن الآن مما يوجب نفرة الناس عنه وينسب إلى جمل ودناة فينبغي تركه ليسلم من
 أسنة الناس وهذا ظاهر في زماننا ولا ينبغي أن لا يترك خبر (والاعتماد في مثل هذه الامور على النية) فان لكل
 امرئ ما نوى (فانها أعمال في أنفسها تسكتسب الاوصاف من المقصود فالترين) للناس (على هذا قصد)
 الحسن (محبوب) شرعا (وترك الشعث في اللحية) بعدم تسريحها (اطهار الزهد) والتعشف (وقلة
 المبالاة بالنفس) بعدم مراعاة أخوالها (محذور) فانه انما ترك ذلك لاجل أن يقال انه على قدم السلف
 الصالح ويرى من نفسه ذلك (و) اما (تركه شغلا بما هو أهم منه) من التوجه لتطهير الباطن فانه
 (محبوب) ومن ذلك قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيتك قال اني اذا التارخ أشار بذلك إلى أنه مشغول فيما
 هو أهم وقال بشرى لودخل على داخل ففست لاجله لظننت اني مشرك وحاصل القول ان هؤلاء السادة
 كانوا مشغولين بتطهير البواطن عن الرذائل متطالعين إلى ما يقر بهم إلى الله تعالى ولم يكونوا مأمورين
 بدعوة الخلق إلى الله تعالى ولذا كانوا يخافون في تزيين الظواهر من الوقوع في الشرك الخفي والرياء وأما

وتشبيها للملائكة
 بالحدادين وهيات فقد
 كان صلى الله عليه وسلم
 مأمورا بالدعوة وكان من
 وظائفه ان يسعى في تعظيم
 أمر نفسه في قلوبهم كيلا
 تزدريه نفوسهم ويحسن
 صورته في أعينهم كيلا
 تستصغره أعينهم فينفرهم
 ذلك ويتعلق المنافقون
 بذلك في تنفيرهم وهذا القصد
 واجب على كل عالم تصدى
 لدعوة الخلق إلى الله عز
 وجل وهو أن يراعى من
 ظاهره ما لا يوجب نفرة
 الناس عنه والاعتماد في
 مثل هذه الامور على النية
 فانها أعمال في أنفسها
 تسكتسب الاوصاف من
 المقصود فالترين على هذا
 القصد محبوب وترك الشعث
 في اللحية اطهارا للزهد
 وقلة المبالاة بالنفس محذور
 وتركه شغلا بما هو أهم
 منه محبوب

المقام المحمدي فقتضاه ما ذكره المصنف له وجه الى الحق ووجه الى الخلق فبالوجه الذي الى الخلق يلزمه مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكملًا حسن الاوصاف والشماثل لثلاثه فرعه القلوب وتنبوعه العيون وبالوجه الذي الى الحق فانه لا يسعه فيه من مراعاة أحوال الظاهر لاشتغاله بما هو أهم وهذا هو الحق والله أعلم (وهذه) وأمثالها (أحوال باطنية بين العبد وبين الله عز وجل) لا يطالع عليها أحد سواه (والناقد بصير) لا يشذ عن علمه شيء (والنابلس) والنفاق (غير راجح عليه بحال) من الاحوال (وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتًا الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره) يزعم ان قصده الخير (وانه يتشبه بذلك بالسلف وباطنه مع ذلك مغمور بداء الجهل والشيطان مستول على قلبه) فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويطيلون أكلها واذولها ويكبرون العمامم ويكبرون على المراكب الفارهة وفي منازلهم الخشم والغلمان (ويزعمون ان قصدهم) بذلك (ارغام المبتدعة) ادحاض حجة المجادلين (من مخالفي مذهبهم) لئلا يحقرهم (والقرب الى الله تعالى به) باعتبارانه تعظيم للعلم (و) (عمرى) (هذا) من جملة تسويلات الشيطان عليهم حيث استولى عليهم بالسكية فأخرجهم عن دائرة المعرفة الى مهاوى الجهل وأراهم القبيح حسنا وهو امر مستور عن العيون محجوب عن الاحساس لا (ينكشف) الا (يوم تبلى السرائر) وتختن الضمائر (ويوم يبعث في القبور) أي يدحرج ما فيها من الاموات (ويحصل ما في الصدور) من النيات (فعند ذلك تميز السبيكة الخالصة من البهرج) المغشوش (فنعوذ بالله من الخزي) والفضيحة (يوم العرض الاكبر) على الله عز وجل (السادس وسخ البراجم) أي الوسخ الكائن بها (وهي) أي البراجم (معاطف ظهور الانامل) وفي المصباح هي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض الشخص كفه نشرت وارتفعت الواحدة برجة مثال بسندقة وقال العراقي هي عقد الاصابع التي بظاهر الكف (كانت العرب لا تكثر غسل ذلك) أي لا تعني بها (لتر كهنا غسل اليد بعقيب الطعام) لانهم كانوا يمسحون أياديهم بعد الطعام بالخصباء وبأثوابهم كما تقدم (فيجتمع في تلك الغضون) أي الاثنان لاجل (وسخ) ما يجمد عليها (فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم) وتعاهد بها بالاعراف والحكيم الترمذي في النوادر من حديث عبد الله بن بسر نقوا براجمك ولا ين عدي في حديث لانس وأن يتعاهد البراجم اذا قوضا ولمسلم من حديث عائشة عشر من الفطرة وفيه وغسل البراجم قال العراقي في شرح التقریب وفيه استحباب غسل البراجم قال النووي وهي سنة مستقلة ليست مختصة بالوضوء قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف ولكن قال العراقي الظاهر تنظيفها في الوضوء ويدله حديث أنس المتقدم عند ابن عدي وأن يتعاهد البراجم اذا قوضا فان الوسخ اليها سريع واسناده ضعيف والذي رواه الحكيم من رواية عمر بن بلال قال سمعت عبد الله بن بسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصوا أطفالكم وادفوا قلامكم ونقوا براجمكم وعمر بن بلال ليس بعرف (السابع تنظيف الرواجب) وهي جمع راجبة وقال كراع واحدها رجة بالزيم وأنكره الأزهري فقال ولا أدري كيف ذلك فان فعله لا تكسر على فواعل قال في الكفاية هي بطون السلاميات وظهورها وفي القاموس هي مفاصل أصول الاصابع أو بواطن مفاصلها أو قصب الاصابع أو مفاصلها أو ظهور السلاميات وما بين البراجم من السلاميات أو المفاصل التي تلي الانامل وقال ابن عدي وما يستحب تعاهده أيضا ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قاله أبو موسى المديني في ذيل الغريبين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به العرب) جاعل ذلك في حديث ابن عباس أخرجه أحمد وسيأتي لفظه للمصنف قريبا وفيه ولا تنقون رواجبكم وتفسير المصنف اياها مخالف لما نقله أئمة اللغة حيث قال (وهي رؤس الانامل) وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات وعن أبي موسى المديني هي ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وما تحت الاظفار من الوسخ) فان فهمه

وهذه أحوال باطنية بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتلبس غير راجح عليه بحال وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتًا الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره يزعم ان قصده الخير فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون ان قصدهم ارغام المبتدعة والمجادلين والتقرب الى الله تعالى به وهذا أمر ينكشف يوم تبلى السرائر ويوم يبعث ما في القبور ويحصل ما في الصدور فعند ذلك تميز السبيكة الخالصة من البهرجة فنعوذ بالله من الخزي يوم العرض الاكبر السادس وسخ البراجم وهي معاطف ظهور الانامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لتركها غسل اليد بعقيب الطعام فيجتمع في تلك الغضون وسخ فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم السابع تنظيف الرواجب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهي رؤس الانامل وما تحت الاظفار من الوسخ

بعيد عن معنى الواجب وقد بنى عليه المصنف وعلاه بقوله (لأنها) أي طائفة العرب (كانت لا يحضرها المقراض في كل وقت) فيقصون بها أظفارهم (فتجتمع فيها أوساخ) وكان المناسب ذكر هذا المعنى عند قص الأظفار فان غسل عقد الأصابع من الباطن والظاهر شيء وتنقية الوسخ من تحت الأظفار شيء آخر فتأمل يظهر لك (فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الأظفار وتنف الأبط وحلق العانة أربعين يوماً) هو عند مسلم من حديث أنس وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار وتنف الأبط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه بلفظ وقت على البناء للمفعول وحكمه الرفع على الصحيح عند أهل الحديث والاصول وقال أبو داود والنسائي والترمذي في هذا الحديث وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصرح بالفاعل وقد تسكاهم العقيلي وابن عبد البر في حديث أنس هذا فقال العقيلي في الضعفاء في ترجمة جعفر بن سليمان الضبجي في حديثه هذا انظر وقال ابن عبد البر لم يروه إلا جعفر بن سليمان وليس بحجة لسوء حفظه وكثرة غلطه قال العراقي في شرح التقريب قد تابعه عليه صدقة بن موسى الدقيقي فرواه عن أبي عمران الجوني عن أنس أخرجه كذلك أبو داود والترمذي ولكن صدقة ضعيف ورواه أيضاً عبد الله بن عمران عن أبي عمران كما سيأتي قال وله طريق آخر واه أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة القطان في زياداته على سنن ابن ماجه، ورواية على بن زيد بن جدعان عن أنس وابن جدعان أيضاً ضعفه الجهور وقال وقد ورد حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال في التوقيت وهو ما رواه ابن عدي في الكامل في ترجمة أبي خالد إبراهيم بن سالم النيسابوري ثنا عبد الله بن عمران شيخ مصري عن أبي عمران الجوني عن أنس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عاتيه كل أربعين يوماً وأن يتنف الأبطه كلها طلع ولا يدع شاربيه يطولان وأن يقلم أظفاره من الجمعة إلى الجمعة وأن يتعاهد البراجم إذا قوضاً الحديث قال صاحب الميزان وهو حديث منكرو وأصح طريقه طريق مسلم على ما فيها من الكلام وليس فيها تأقيت الماهو أو لي بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديداً كثر المدة قال والمستحب تنقذ ذلك من الجمعة إلى الجمعة والأفلا تحديده فبه للعلماء لأنه إذا كثر ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم المختار أنه يضبط بالحاجة وطوله والله أعلم (لكنه أمر صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الأظفار) إذا طالت واجتمعت تحتها أوساخ لما رواه الطبراني من حديث وابصة بن معبد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سألت عن الوسخ الذي يكون تحت الأظفار فقال دعه ما يربك إلى ما لا يربك وسنده ضعيف (وجاء في الأثران النبي صلى الله عليه وسلم استبطاً الوسخ فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون برأجكم ولا تنظفون رأجكم وقلمها لا تستنوا كون من رأجكم ولا تنظفون رأجكم) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسم عبد بن عباس من روايته عن الشاميين وهي مقبولة ولفظه أنه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال ولم لا يبطئ عني وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنظفون رأجكم (والاف) بالضم (وسخ الظفر) الذي حوله والتف الذي فيه وقيل الاف قلامة الظفر وقيل مارفعته من الأرض من عود أو قصبة (والنف) بالضم (وسخ الأذن) وقيل بالعكس ونقل عن الأصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أقاله وتفا (وقوله عز وجل فلا تقل لهما أف أي لا) (نعمهما بما تحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل لا تتأذى بهما كما تتأذى بما تحت الظفر) من الأذى ولا تؤذيهما بمقدار ذلك هكذا هو في القوت والمشهور عند المفسرين أن أف كلمة تسكره واضجر قال القتيبي لا تستثقل أي من أمرهما شيئاً وتضيق صدرابه ولا تغلظ لهما قال والناس يقولون ما يستثقلون ويكرهون أفه وأصل هذا انفخك للشئ يسقط عليك من تراب أو رماد وللمكان تريد ما طلة الأذى عنه فقيل لكل مستثقل وقال الزجاج المعنى لا تنقل لهما ما فيه أدنى تبرم إذا كبرا أو أسنابل تول خدمتهما (الثامن الدرر الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (برشح

لأنها كانت لا يحضرها المقراض في كل وقت فتجتمع فيها أوساخ فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الأظفار وتنف الأبط وحلق العانة أربعين يوماً ولكنه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الأظفار وجاء في الأثران النبي صلى الله عليه وسلم استبطاً الوسخ فلما هبط عليه جبرائيل عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون برأجكم ولا تنظفون رأجكم وقلمها لا تستنوا كون من رأجكم ولا تنظفون رأجكم) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسم عبد بن عباس من روايته عن الشاميين وهي مقبولة ولفظه أنه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال ولم لا يبطئ عني وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنظفون رأجكم (والاف) بالضم (وسخ الظفر) الذي حوله والتف الذي فيه وقيل الاف قلامة الظفر وقيل مارفعته من الأرض من عود أو قصبة (والنف) بالضم (وسخ الأذن) وقيل بالعكس ونقل عن الأصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أقاله وتفا (وقوله عز وجل فلا تقل لهما أف أي لا) (نعمهما بما تحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل لا تتأذى بهما كما تتأذى بما تحت الظفر) من الأذى ولا تؤذيهما بمقدار ذلك هكذا هو في القوت والمشهور عند المفسرين أن أف كلمة تسكره واضجر قال القتيبي لا تستثقل أي من أمرهما شيئاً وتضيق صدرابه ولا تغلظ لهما قال والناس يقولون ما يستثقلون ويكرهون أفه وأصل هذا انفخك للشئ يسقط عليك من تراب أو رماد وللمكان تريد ما طلة الأذى عنه فقيل لكل مستثقل وقال الزجاج المعنى لا تنقل لهما ما فيه أدنى تبرم إذا كبرا أو أسنابل تول خدمتهما (الثامن الدرر الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (برشح

العرق) واسالته (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جدد في الحال وصار منه ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك في يله) دخوله في (الحمام) وهو بيت الحميم للحاء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الحميم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والحميم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) الكائن في الاسواق شرعا وقد (دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهم ا وقال بعضهم بنس البيت بيت الحمام يسدى العورة ويذهب الحياء فهذا تعرض لآفته وذلك تعرض لفائده ولا بأس بطالب فائده عند الاحتراز من آفته ولكن على داخل الحمام وظائف من السنن والواجبات * فعليه واجبان في عورته وواجبان في عورة غيره اما الواجبان في عورته فهو أن يصونها عن نظر الغريب ويصونها عن مس الغريب فلا يتعاطى أمرها وازالة وسخها الا بيده ويمنع الدالك من مس الفخذ وما بين السرة الى العانة وفي اباحة مس ما ليس بسوءة لازالة الوسخ احتمال ولكن الاقيس التحريم اذا لحق مس السواتين في التحريم بالنظر فكذلك ينبغي أن تكون بقية العورة أعنى الفخذين * والواجبان في عورة الغير أن يغض بصر نفسه عنها وان ينهي عن كشفها

العرق) واسالته (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جدد في الحال وصار منه ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك في يله) دخوله في (الحمام) وهو بيت الحميم للحاء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الحميم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والحميم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) الكائن في الاسواق شرعا وقد (دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهم ا وقال بعضهم بنس البيت بيت الحمام يسدى العورة ويذهب الحياء فهذا تعرض لآفته وذلك تعرض لفائده ولا بأس بطالب فائده عند الاحتراز من آفته ولكن على داخل الحمام وظائف من السنن والواجبات * فعليه واجبان في عورته وواجبان في عورة غيره اما الواجبان في عورته فهو أن يصونها عن نظر الغريب ويصونها عن مس الغريب فلا يتعاطى أمرها وازالة وسخها الا بيده ويمنع الدالك من مس الفخذ وما بين السرة الى العانة وفي اباحة مس ما ليس بسوءة لازالة الوسخ احتمال ولكن الاقيس التحريم اذا لحق مس السواتين في التحريم بالنظر فكذلك ينبغي أن تكون بقية العورة أعنى الفخذين * والواجبان في عورة الغير أن يغض بصر نفسه عنها وان ينهي عن كشفها

لان النهى عن المنكر واجب) لانه من جملة النهى على المنكر (وعليه ذكر ذلك) لسانا (وليس عليه القبول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل المخاطب النهى أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكر) بحال من الاحوال (الانخوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف) (شتم) يصدر منه في حقه (أو ما يجرى عليه مما هو حرام في نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما يرهق) أى يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه في حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لابد من الذكر) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون نبية قائمة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمساراة واستمالة قابليان يذكر له ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون واجبة انب عن الغلظة في الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعنى فاسمى يا جارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) وبالمبادرة لقبوله (واستشعار الاحترار عند التعبير) أى التعيب (بالمعاصي) أى اذا عبر الانسان بمعصية فانه لا يحاله يستشعر الاحترار عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعبيرها بها (وذلك يؤثر في تقبيح الامر في عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ولمثل هذا) وأمثاله في المنكرات (صار الحزم) والرأى الصائب (ترك دخول الحمام في هذه الاوقات) وهذا في زمانه فكيف في زماننا من قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروفا ولا حول ولا قوة الا بالله (اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة) غالباً ولو من خدمة الحمام فانهم لا يباليون فيها (لا سيما ماتحت السرة الى ما فوق العانة) وهى منبت الشعر (اذ الناس لا يعدونها عورة) فلا يفتككون عن كشفها (وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحریم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفي بعض النسخ بتذكير الضمير في المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخلية الحمام بأجرة معينة) (وقال بشر بن الحرث) الخافى رحمه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف وبوجد في بعض النسخ ما عرف وهو غلط (رجلا لا لك الادرهما دعه) للحمى (ليخلى له الحمام) أى استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قد صد جيل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضى الله عنهما في الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى ربط على (عينيه بعصابة) خوفاً من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازارين ازار للعورة) يستتر به عليها بان يشده فوق ستره ويرخبه الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أى يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) ويروى في مناقب الامام أبي حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المتهورين متى عمت عينك يا امام فقال مذ كشفت عورتك وأوردته صاحب القوت ونسبه الى الاعشى قال دخل الاعشى الحمام فرأى عريانا فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك * (تنبيه) * قال العراقي يسأح كشف العورة في الخلوة في حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الائمة الاربعة وجهور العلماء من السلف والخلف والفهم ابن أبي ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بئثر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صح فهو محمول على الاكل وذكرياين بطلان باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل في بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال انه له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل في فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لمه فلا يلومن الانفسه وفي مراسلات الزهري عن النبي

عينه

صلى الله عليه وسلم قال لا تغتسلوا في العجرا الا ان تجدوا متواري فان لم تجدوا متواري فليخط أحدكم
كالداثرة ثم يسمي الله ويغتسل فيها وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال اني لا اغتسل في
البيت المظلم فاحني ظهري اذا أخذت ثوبي حياء من ربي وعنه أيضا ما أتت صابي في غسلي منذ أسلمت
(فصل) وفي المدخل لابن الحاج قال ابن رشد في معنى كراهة مالك الغسل من ماء الحمام ثلاث معان
أحدها انه لا يأمن من ان تكشف عورته فيها غيره أو تكشف عورة غيره فيها هو اذ لا يكاد يسلم
من ذلك من دخله مع الناس لقلة تحفظهم وهذا اذا دخل مستتر مع مستترين وأما من دخل غير مستتر أو
مع من لا يستتر فلا يحل ذلك ومن فعله فذلك جرحة في حقه وقدح في شهادته المعنى الثاني ان ماء الحمام غير
مصان عن الايدي والغالب ان يدخل يده فيه من لا يتحفظ من النجاسات مثل الصبي الصغير والكبير الذي
لا يعرف ما يلزمه من الاحكام فيصير الماء مضافا فتسببه الطهورية * الثالث ان ماء الحمام يوقد عليه بالنجاسات
والاقدار فقد يصير الماء مضافا من داخلها فتسببه الطهورية اه ثم قال ابن الحاج وهذا حال أهل وقتنا
في الغالب وهو ان يدخل مستورا العورة مع مكشوف العورة على انه قد ذكر بعض الناس انه يجوز
دخول الحمام وان كان فيه من هو مكشوف العورة ويصون نظره وسهمه كما انه يجوز له الاغتسال في النهر
وان كان يحسد ذلك فيه وكما يجوز له ان يدخل في المساجد وفيها ما فيها قال ابن الحاج وما ذكره مالك مجمل
على زمانه الذي كان فيه وأما زماننا فاعاذ الله ان يحيزه هو أو غيره لما فيه من المحرمات فيمتنع على المكلف
أن يترك ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل في النهر والدخول في المساجد وفيها ما فيها فغير وارد
لان المكلف يكرهه ان يدخلها ابتداء الا ان يضطر اليها مع ان الغالب في هذا الوقت ان شاطئ النهر فيه
من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مرئي من كشف عورات النواتية
ومن يفعل كنعالمهم سيما ان كان في زمن الصيف فذلك أكثر وأشنع لور ود الناس للغسل وغيره وقل
من يستتر فلا حاجة تدعو الى الكلام على ذلك لحصول المشاهدة وما أتى على بعض المتأخرين الا انهم
يحملون ألفاظ العلماء على عرفهم في زمانهم وليس الامر كذلك بل كل زمان يختص بعرفه وعاداته وكذلك
يجري هذا المعنى في الفساق التي في الرابات والمدارس اذ انهم يحل كشف العورات في هذا الزمان ومن
ذلك ما يجده في الحمام في الغالب من الصور التي على بابه والتي في جدرانها وأقل ما يجب عليه من التغيير من
ازالة رؤسها فيمتنع عليه انكار ذلك والاختدع لي دفاعه الى غير ذلك من المفاسد وهي بينة والله الموفق (وأما
السنن ف عشرة فالاول النية) والقصد الصالح (وهو ان لا يدخل) أي لا ينوي دخوله (لعاجل دنيا) من
اللذة البدنية (و) لا يدخل (عاجلا لاجل هوى) وحظ نفس لانه عمل من أعمال العبد والعبد مسؤول عن
دخوله اذ كان محاسبا على أعماله فيقال لم دخلت وكيف دخلت كما يقال له في كل عمله وفعله (بل يقصده
التنظيف المحبوب ترينا للصلاة) ليكون وقوفه بين يدي الله تعالى على أكمل نظام وأما اذا نوى بدخوله
الترين للصلاة وراحة البدن من علها فهل يشاب عليه أم لا فيه الوجهان اللذان تقدم في الوضوء ثم أشار
الى الثاني بقوله (ثم يعطى الجاهل) أي المتكفل بأمره والحاكم على خدمته ولو لم يكن ما لكاله على
الحقيقة (الاجرة) المعلومة (قبل الدخول) وهي تختلف باختلاف الاحوال في الاغتسال وباختلاف
الكيفيات وباختلاف الأشخاص وباختلاف مواضع الماء فمنهم من يريد التنوير والتدليك بالكيش
واتباعه بالليف والصابون واستعمال الماء العذب لذلك ومنهم من يقتصر على اللبف والصابون ومنهم من
يغتسل فقط بان يدخل في البيت الحار المعبر عنه بالحوض ولا يستدعي شيئا آخر من الخدم ولا من الازر ولكل
أجرة معلومة فينبغي ان يقدمها (فان ما يستوفيه مجعول وكذا ما ينتظره الجاهل) مجعول أيضا (فتسليم
الاجرة) ابتداء (دفع للجهالة من أحد العوضين وتطبيب لنفسه) وهذه المسألة ذكرها أيضا ابن نجيم من
أصحابنا المتأخرين في الاشباه والنظائر ثم أشار المصنف الى الثالث بقوله (ثم يرفع) وفي بعض النسخ ثم يقدم

وأما السنن ف عشرة فالاول
النية وهو أن لا يدخل
لعاجل دنيا ولا عاجلا لاجل
هوى بل يقصده التنظيف
المحبوب ترينا للصلاة ثم
يعطى الجاهل الاجرة قبل
الدخول فان ما يستوفيه
مجعول وكذا ما ينتظره
الجاهل فتسليم الاجرة قبل
الدخول دفع للجهالة من
أحد العوضين وتطبيب
لنفسه ثم يقدم رجلاه
اليسرى عند

الدخول ويقول بسم الله
الرحمن الرحيم أعوذ بالله
من الرجس النجس الخبيث
الخبث الشيطان الرجيم
ثم يدخل وقت الخلوة أو
يتكاف تخليط الحمام فانه ان
لم يكن في الحمام الأهل الدين
والمحاطين للعورات فالنظر
الى الابدان مكشوفة فيه
شائبة من قلة الحياء وهو
مذكر للنظر في العورات
ثم لا يتخلوا الانسان في
الحركات عن انكشاف
العورات بانعطاف في اطراف
الازار فيقع البصر على
العورة من حيث لا يدري
ولاجله عصب ابن عمر رضى
الله عنهما عني وبغسل
الجنابين عند الدخول ولا
يجل بدخول البيت الحار
حتى يعرق في الاول وان
لا يكثر صب الماء بل يقتصر
على قدر الحاجة فانه المأذون
فيه بقريئة الحال والزيادة
عليه لوعله الجاسي لكرهه
لا سيما الماء الحار فله مؤنة
وفيه تعب وان يتذكر حتى
النار بحرارة الحمام وبقدر
نفسه محبوسا في البيت
الحار ساعة ويقبسه الى
جهنم فانه أشبه بيت جهنم
النار من تحت والظلام
من فوق نعوذ بالله من ذلك
بل العاقل لا يفضل عن
ذكر الآخرة في لحظة
فانها مصيره ومستقره
فيكون له في كل ما يراه من
ماء أو نار أو غيرهما

(رجله اليسرى عند الدخول) في البيت الداخل المسطح وذلك بعد ان ينزع ثيابه ويتزرع بازرا من أحدهما
في حقوه والثاني على كتفه ومنهم من يزيد ازارا ثالثا يبطه على رأسه كالعمامة وهو حسن وأشار الى الرابع
بقوله (و يقول) عند ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) ولو اقتصر على بسم الله كما في آداب الدخول في الخلوة
كان حسنا ثم يزيد على البسملة الاستعاذه كقوله عند دخوله في الخلوة (أعوذ بالله من الرجس النجس
الخبث الشيطان الرجيم) وأشار الى الخامس بقوله (ثم يدخل وقت الخلوة) أي يتحين خلوه عن
ازدحام الناس فيدخله وهذا يختلف باختلاف الاقطار والبلدان باختلاف عادات الناس في دخولهم
فيه (أو يتكاف تخليط الحمام) عن دخول الناس باعطاء أجرة زائدة (فانه ان لم يكن في الحمام الأهل
الدين) والفضل والمعرفة (والمحاطون للعورات) وفي بعض النسخ والمحافظون (فالنظر الى الابدان) حالة
كونها (مكشوفة) ليس عليها ساتر (فيه شائبة من قلة الحياء وهو) مع ذلك (مذكر للنظر في العورات)
فان الابدان تختلف في السمن والبياض والترارة وباختلاف الاسنان من الشمو بية والطفولية والشيطان
يوسوس الى الانسان بالتأمل والتميز في هذه الابدان المختلفة الالوان وما زال كذلك حتى يسرى منها الى
التأمل في العورات الباطنة بمحض التخيلات بل وبارح ذلك في فكره فيترتب عليه مفاسد قل ان تخلص
منها المؤمن فلجند من الاجتماع عريانا (ثم لا يتخلوا الانسان في الحركات) أي في أثنائها من ميله يمينا وشمالا
(عن انكشاف العورات) لاحتالة (بانعطاف) أو التواء (في أطراف الازار فيقع البصر على العورة من
حيث لا يدري) وحيث لا يقصد (ولاجله عصب ابن عمر رضى الله عنه على عني) بعصاة خوفان الوقوع
في مثل هذا المحذور (و) السادس (يغسل جناحيه عند الدخول) أي كتفيه (و) السابع (لا يجل
بدخول البيت الحار) وهو المعروف ببيت الحوض (حتى يعرق في) البيت (الاول) والمراد منه ان
يكون الدخول فيه بالترتيب فاذا تزعم لباسه في المسطح يدخل في البيت الاول ويمكث قليلا ثم يدخل الموضع
المشترك فيجالس فيه حتى يعرق ثم يدخل البيت الحار وفي الشفاء والمعتدل البدن اذا دخل الحمام فليقع
في كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يتبدى بدنه ويكاد يعرق ويصب الماء على الكتفين وسائر الاعضاء ثم يتغمر
و يتدلك برفق ولا يدخل البيبي الحار الا بتدريج فكيف الخرج منه فان البدن حينئذ متسخن متخلخل
قابل للتأثير بسرعة (و) الثامن (ان لا يكثر صب الماء) على بدنه وأطرافه (بل يقتصر على قدر الحاجة)
اليه وهو ممنوع طبيا وشرعا فأما طبيا فانه يرهل البدن ورنخي الاطراف وأما شرعا فبعد ان يقول لانه من
الاسراف (فانه) المقدور (المأذون فيه بقريئة الحال والزيادة عليه لوعله الجاسي لكرهه) ولو كانت الاجرة
مقدمة (لا سيما الماء الحار) أي المسخن (فله مؤنة) وكلفة الوقيد (وفيه تعب) ظاهر (و) التاسع
(ان يتذكر حر النار بحرارة الحمام) ولذع مسه وغشيان ظلمته (و يقدر نفسه محبوسا في البيت الحار ساعة
و يقبسه الى جهنم) ولو كان بين النار بن شتان (فانه) أي الحمام (أشبه بيت جهنم النار من تحت)
الاطبان (والظلام من فوق) وهكذا حال جهنم (نعوذ بالله من ذلك) وليذكر بقلة صبره على الحمام عظيم
كربة جسده في جهنم وانه لو أقام في الحمام فضل ساعة لضعفت روحه ويخرج خفوفا فيكون له في الحمام
موعظة وعبرة وهذا الذي ذكره المصنف بالنسبة الى حجامات بلاد الروم والشام والعجم فانهم يجعلون
الحجامات على سراديب يوقدون تحتها فلا يستطيع الانسان ان يقعد الا على لوح خشب ولا يكاد ان عشي
الابن على خشب لشدة حرارة الارض وأما حجامات الديار المصرية فعلى خلاف ذلك فانهم يوقدون تحت
القدور التي فيها المياه فقط ويسخن الموضع لشدة حرارة الماء ويمسك كرا الانسان اذا دخل الحمام عند
تجريدته عن الثياب ثم تمدده بين يدي الدلال وتغميزه في الاعضاء بالدلال بمدده بين يدي المغسل وتجريده
الثياب عنه (بل العاقل) الكامل (لا يغفل عن ذكر) أمور (الآخرة في لحظة) من اللحظات (فانها)
أي الآخرة (مصيره) أي مرجعه (ومستقره فيكون له في كل ما يراه) بعينه (من ماء أو نار أو غيرهما)

كيجريد عن الشباب وتمدد بين يدي الدلائل (عبرة) يعتبر بها (وموعظة) يتعظ بها (فان المرء ينظر) الشئ (بحسب همته) واستعداده الذي يجبل عليه (فاذا) فرض انه (دخل براز) من يبيع أنواع البز (ونجار) من يتعالي بنجار الخشب وتسويته (وبناء) من يتعاطى بناء الدور والمنازل (وحائك) من يحول الثياب ونسجها وكذا نقاش (دارا معمورة) منقوشة (مفروشة) بأنواع النقوش في الحيطان والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (فاذا تفقدتهم) وتطلبت باطن أحوالهم (رأيت البراز ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها والحائك ينظر الى الثياب يتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها في ذلك سالك طريق الآخرة لا يرى من الاشياء شأ الا ويكون له موعظة وذكري للآخرة بل لا ينظر الى شئ الا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة) يعتبر بها (فان نظري سواد يذكره ظلمة اللحد) أي القبر فانه لا منفذ فيه للنور أصلا وان نظري نور مضى عند كره نور الايمان حين يسعي بين يديه وابعائه (وان نظري حبيسة) أو عقرب (تذكره أفاعي جهنم) وعقاربها أو ما لها من عظام الجنة والسم (وان نظري صورة قبحة شنيعة) منكرة (تذكره منكر أو نكير) وكيفية دخولهما في القبر وهم على صورة بشعة ولهم أنياب كالناب الكلاب يشقون الارض شقا حتى يدخلوا القبر (و) كذلك تذكره تلك الصورة (الزبانية) وهم طائفة من الملائكة يدفعون أهل النار اليها (وان سمع صوتها نالا) أي عظميا مخوفا (تذكر نفخة الصور) حين ينفخ فيه سيدنا سرافيل عليه السلام واذكر اني كنت صغيرا دون البلوغ فسمعت رجلا ينفخ في صور فتذكرت هول يوم القيامة وهالتي ذلك الصوت حتى غشي على فم أقداموني عن الارض الابدان رشوا الماء على وجهي وصرت بعد ذلك لا يخرج هول ذلك الصوت من خيالي مدة (وان رأى شيا حسنا تستحسنه النفوس والعيون) تذكر نعيم الجنة (وان لا تعيش الا تحسب الآخرة وهذا الذي يرى نعيما زواله عن قريب وانما المداور على نعيم الجنة) (وان سمع كلمة ردا أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر امره) يوم العرض على الله عز وجل (بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا التأمل هو الغالب على قلب العاقل) مستويا عليه (اذلا يصرفه عنه الامهمات الدنيا) وضرورياتها (فاذا انسب مدة المقام في الدنيا) أي مدة اقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (الى مدة المقام في الآخرة) اما في النعيم واما في الجحيم (استحقرها) أي مهمات الدنيا (ان لم يكن ممن أغفل قلبه) وفي نسخة ممن أقفل على قلبه (وأعجمت بصيرته) فان من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا أمور الدنيا وليس له حظ في أمور والآخرة فاذا سمع شيا منها استبعدها أو أشار الى العاشر من السن بقوله (ومن السن ان لا يسلم) على أحد (عند الدخول) في البيت الاول منه (وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره) ومقتضاه انه لو أجاب بلفظ غير السلام جاز وذلك لانه محل تكشف فيه العورات وترتفع فيه الاصوات فلا يناسب ذكر اسم الله تعظياله وفي القوت وروينا ان رجلا سلم على الحسن رضي الله عنه في الحمام فقال ليس في الحمام سلام ولا تسليم (وان أحب قال) في الجواب (عافاك الله) أي محاذلك الذنوب والاسقام وقد صارت هذه السكامة معروفة في خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشبهت أو نعيمنا لكم أو ما أشبه ذلك (ولا بأس بان يصافح الداخل) أي يأخذ بيده استئناسا للسلام (ويقول عافاك الله) وأدام سلامتكم (لا ابتداء

لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره وان أحب قال عافاك الله ولا بأس بان يصافح الداخل ويقول عافاك الله لا ابتداء السلام

الكلام) بدل السلام (ثم) من الآداب (لا يكثر الكلام في الحمام) فإنه مما يسقط المروءة ويقل الهيبة (ولا يقرأ القرآن) فيه تزييمه له عن القراءة في محل الاقدار والنجاسات (الأسرا) فإنه لا بأس به فهو كالدكر الخفي و (لا بأس باظهار الاستعانة) بالله (من الشيطان) عند توجهه الى باب الخلو وعند الانتقالات (ويكره دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء (و) كذلك (قريبان من الغروب) الالعدر (فان ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث (و) من جهة مهماته الغمز والدلك فقد قالوا من دخل الحمام ولم يكبس أولم يكبس فقد جاب الضرر الى نفسه فالاولى التديل * والثانية الغمز والجمع بينهما حسن و (لا بأس ان) يدلك بنفسه وان (يدلكه غيره) وهو الانسب (فقد نقل ذلك) صاحب القوت قال حدثني بعض اخواني عن بعض العلماء انه دخل معه الحمام قال فاردت أن أدلكه فامتنع ثم دخلت معه بعد ذلك ففعلت أدلكه فلم يمتنع فقالت له قد كنت امتنعت أدلك مرة فقال لم أكن أعلم فيه أثره وحدث بعد ذلك لضيق الراسي ان رجلا دلكه في الحمام فرأى على نفسه مكتوب بالله بعرف في جسده فقال ما تنظر اماما كتبه انسان وفي ذلك أيضا أثر عن (يوسف بن اسباط) رحمه الله من رجال الرسالة قيل انه (أوصى) قبل وفاته (بان يغسله انسان) ذكره و (لم يكن من أصحابه ولا كان معروفا بفضل وقال لما) سئل عن ذلك معذرا لهم (انه قد كان دلكني في الحمام مرة ولم أكاثفه على ذلك وأنا أعلم انه يحب ان يغسلني فاردت ان أكاثفه بما يطرح به وانه ليفرح بذلك) لم أعلم من حسن اعتقاده فيه (وبدل على جواره) أي التديل وكذا التغميز للظهور والجسد (ماروى بعض الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه) وعبارة القوت فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نزل منزلا في بعض أسفاره قال بعض أصحابه فذهبنا ننخل النخل أو الشجر واذ رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم على بطنه (وعبد اسود يغمزه فظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال أمان الناقة تقحمت بي) قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه بسند ضعيف اه ووجه الاحتجاج به انه اذا جاز الغمز في غير الحمام الحاجة داعية في الحمام أولى لقيام الداعي فيه ومعنى تقحمت بي رمت بي والمراد بالعبد الاسود أحد عبيده صلى الله عليه وسلم وهو مبهم وكذلك السفر مبهم وأما بعض الصحابة فاماراد به عمر كدليل سياق الطبراني * (تنبيه) * قال ابن الحاج في المدخل قد أجاز علماءنا دخول الحمام لكن بشروط وهي أن لا يدخل احد من الرجال والنساء الا للتداوى الثاني أن يتعمد أوقات الخلو وقلة الناس الثالث أن يستعورته بازار صفيق الرابع أن يطرح بصره الى الارض أو يستقبل الحائط لئلا يقع بصره على محظور الخامس أن يغير ما رأى من منكر برفق يقول استترسترك الله السادس ان دلكه أحد لا يمكنه من عورته من سرته الى ركبته الا امرأته أو جاريته السابع أن يدخله باجرة معلومة الثامن أن يصب الماء على قدر الحاجة التاسع ان لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أديانهم على كراهة في ذلك اه (ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة) حيث أذهب عنه الدرن والصنة وأعقب التراحة لجسده (فقد قيل الماء الحار) أي المسخن (في الشتاء من) جلة (النعيم الذي يسأل عنه) أشار به الى تفسير قوله تعالى ولتسألن يومئذ عن النعيم والمشهور في التفسير مطلق النعمة والنعيم حتى الظل البارد في الصيف والشربة الباردة من النعيم وقيل عليه الماء الحار في الشتاء فإنه محبوب طبعاً قال القاضي في تفسير الآية هو سؤال عن القيام بحق شكره وقال النووي الذي نعتقه انه هنا سؤال عن تعدد النعم وعلام بالامتنان بها واظهار شكره بأسبابها لا سؤال توبيخ وتقريع ومحاسبة (وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ماء الحمام من النعيم الذي أحسنه) أي ابتدعه وفيه إشارة انه لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا كان معروفا اذ ذلك وأول من اتخذ الجن لسيدنا سليمان عليه السلام كل (هذا) الذي ذكرناه (من جهة الشرع أمان من جهة الطب فقد) قالوا الحمام يحل فصول

الكلام ثم لا يكثر الكلام في الحمام ولا يقرأ القرآن الأسرا ولا بأس باظهار الاستعانة من الشيطان ويكره دخول الحمام بين العشاءين وقريبان من الغروب فان ذلك وقت انتشار الشياطين ولا بأس بأن يدلكه غيره فقد نقل ذلك عن يوسف بن اسباط أوصى بأن يغسله انسان لم يكن من أصحابه وقال انه دلكني في الحمام مرة فاردت ان أكاثفه بما يطرح به وانه ليفرح بذلك وبديل على جواره ماروى بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد اسود يغمز ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال ان الناقة تقحمت بي ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة فقد قيل الماء الحار في الشتاء من النعيم الذي يسأل عنه وقال ابن عمر رضى الله عنهما الحمام من النعيم الذي أحسنه هذا من جهة الشرع أمان من جهة الطب فقد

البدن وينقي الجلد ويزيل الاعياء ويحبس الاسهال ويفتح المسام ويحلل الرياح ويذهب الجرب والحكة والبثور والدمامل والتوسع في طب النفس بذلك ويتشرح فتضاف الى اللذة الجسدية اللذة النفسانية وبعدها حادثة الاخلاط ويسكن الاوجاع وينفع من حمى يوم وسببى دق وسببى وبعدها حادثة الاخلاط ويزيل السهر ويجلو ويحلل وينضج وخبير الحمام ما قدم بناؤه وعذب ماؤه واتسع قنائه والبيت الاول منه برده مطب والثاني مسخن مطب والثالث مسخن مجفف (وقيل الحمام بعد النورة امان من الجذام) المرض المشهور هكذا في نسخ الكتاب ونص القوت والحناء بعد النورة يقال انه امان من الجذام فتأمل ذلك (وقيل النورة في كل شهر مرة) واحدة (تطفي الحرارة وتنقي اللون وتزيد في الجماع) هكذا نقله صاحب القوت عن بعض اطباء العرب والنورة بالضم بحر الكس ثم غلبت على الاخلاط تضاف مع الكس من زرنج وغيره ويستعمل لازالة الشعر وتنوراً طلي بالنورة وقالوا الرجل اذا استعمل النورة فليجمع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومها وينبغي أن يطلي بعد النورة بشئ من الخزامى مجعونا بماء ورد فانه يذهب بحرارته واصونها (وقيل بولة في الحمام قائماً في الشتاء أنفع من شربة دواء) البول قائماً مطابقاً أنفع منه فاعداً اذا كان في الحمام بعد ان حبسه قليلاً فهو أنفع من كل دواء سواء كان في الصيف أو في الشتاء وفي الشتاء أبغ ولذا قيده المصنف به وبشرط في البائل قائماً أن لا يكشف عورته للناس وأن لا يبول الا اذا تندى جسده وأن يقصده بحلله ويجوز وأن يحذر من الرشاش على جسده (وقيل فومة في الصيف) على ما قدم معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحمام) لمن هو خال المزاج معتدل اللحم (تعديل شربة دواء) وبشرط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحمام ثانياً ويصب على يديه ماء فاتراً صعباً متواتراً ويخرج سريعاً (وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام امان من النقرس) المرض المشهور وبشرط أن يكون الماء البارد معتدلاً ليس بشديد البرد ولا يكون صلباً عليه ما يغتص (ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج) فانه يحدث أمراضاً عسرة البرء كالصداع الشديد والبرسام (وكذا شربه) أي الماء البارد عند الخروج مضراً أيضاً (تنبيه) لا يدخل الحمام من به ورم باطن أو ورم ظاهر ولا من به تفرق الاتصال أو جى غضة أو قحمة وطول المكث فيه يوجب الغنى والخفقان والكرب ويضعف الباه وشهوة الطعام والحمام عقيب الغذاء يسهل وعلى البطنة فولد القوانج وعلى الخلاء يهزل وقليل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحمام العرق ويباس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال الرئيس وينبغي أن يسخن الحمام باغصان السمسم أو القطن أو العنبر ويحترق تحينه بكساحة الطربيق والروث والزبل والحمام الحار جداً يسيل الاخلاط الجامدة الى اعماق البدن فيحدث سداً أو أوراماً ويستعمل الرطوبات الى التجاوب فيحدث عنه صرع أو سكتة والحمام البارد يحرك المادة الى التفريق حركة ناقصة فتحدث من ذلك آفات وربما حدث منه الجرب والحكة والزكام والنزلة والمغص ويتسداً بأن يهيا ماء سخن معتدل ويصب على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويدها التدليك والتبريد والغمز ثم لما يخرج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم يتعمم به ماء معتدلة ويتدثر وينام والاغتسال بالماء البارد يقوى البدن وينشطه ويجمع القوى ويقويه ويجود الهضم ويقوى الشهوة ويحسن اللون وانما يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لمن هو خال المزاج معتدل اللحم ويمنع منه الصبي لعدم استحكام أعضائه بعد (هذا حكم الرجال) في دخولهم الحمام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما شتمت عليه من المفساد الدينية والعوائد الدينية لانهم اختلفوا في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل أو حكم الرجل مع الاجنبية أو حكم الرجل مع ذوات محارمه وهن قد تركن ذلك كله وخرجن عن اجماع الامة بدخولهن بأديات العورات وان قدرنا ان امرأة منهن سترت من سرته الى ركبته غير ذلك عليها وسمعنا من السكلام ما لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم يضاف الى ذلك محرم آخر وهو ان اليهودية والنصرانية لا يجوز

قبل الحمام بعد النورة امان من الجذام وقيل النورة في كل شهر مرة تصفى المرة الصغرى وتنقي اللون وتزيد في الجماع وقيل بولة في الحمام قائماً في الشتاء أنفع من شربة دواء وقيل فومة في الصيف بعد الحمام تعديل شربة دواء وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام امان من النقرس ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج وكذا شربه هذا حكم الرجال وأما النساء

لها أن ترى بدن الحرة المسلمة وهن يجتمعن في الحمام مسلمات ويهوديات ونصرانيات فيكشف بعضهن على عورة بعضهن (فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحيم) أي لا يحل أن يأذن الرجل زوجته في دخول الحمام والحال أن في البيت موضع استحمام وهذا لما يترتب على دخولها من المفاسد الدينية التي تقدم ذكر بعضها وبعضها لم يذكرها إذا أرادت الحمام استحيمت معها أنفريها أو أنفوس حايها فتابسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى يراها غير هاتقة بذلك المفارقة والباهاة وربما يكون ذلك سببا للفراق عن زوجها أو الإقامة على شئنا بينهما طول المدة وهذا حال غالبهن وهو نقض التوادد والالفة والسكون المطبوعة في الشرح فإن قال قائل الغسل في البيت يصعب عليها فأجواب لو أنفق في خلوته بعملها في البيت من بعض ما يعطى في الصداق لانسدت هذه الثأمة فلو قال أيضا أن الغسل في البيت لا يكون كالحمام سيما في أيام البرد فالجواب أن أيام البرد يمكن المرأة أن تستغني فيها عن الغسل بالسدر وما شاكله إذا كان أيام البرد لا يجتمع فيها الوسخ ولا الغبار كثيرا فإذا فرغت أيام البرد كان الغسل في البيت المهيأ له لا مشقة فيه ويكفيها في تلك المدة أنها تغتسل من الخيش كما تغتسل من الجنابة ولكن بحجب على الزوج أن يعلمها سرعة الغسل وذلك من السنة الماضية وإنما إذا اغتسلت في البيت تغطي رأسها لا تكشفه الا وقت الغسل ودخلت شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم نسفته في الوقت وغطته ثم بعد ذلك تغسل سائر بدن خفيفة أن يصيبها في رأسها ألم إذا هي كشفتته حتى تفرغ غسل بدنهما والحديث المذکور أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي والحاكم وصححه من حديث جابر بن عبد الله قال كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام قاله العراقي قلت اسناد الترمذي جيد واسناد الترمذي ضعیف لضعف راويه أبي سالم ورواه الحاكم وقال على شرط مسلم وأقره الذهبي ورواه أحمد وأبو داود من حديث ابن عمر واسناد أبي داود فيه انقطاع وعند أبي يعلى وابن حبان والطبراني في الكبير والحاكم والعقيلي في الضعفاء من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي عن أبي أيوب ولفظه مثل الأول وفيه زيادة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نساءكم فلا يدخلن الحمام (والمشهور) على السنة الناس (حرام على الرجال دخول الحمام إلا بمئزر وحرام على المرأة دخول الحمام إلا بنفساء أو مريضة) أما الجلة الأولى منه فعنها في الحديث الذي تقدم والجلة الثانية معناها عند الحاكيم في الأدب من حديث عائشة دخل عليها نسوة فقالت من أنتن قلن من حص فقالت صواب الحمامات قلن نعم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء أمي وقال صحيح الاسناد وأقره الذهبي ولا يبي داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجال إلا بالازر وامنعوها النساء الا مريضة أو نفساء (ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقم بها) أورده صاحب القوت وقدرى البهيقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي نديب عن عطاء بن عائشة رضي الله عنها قالت ما يسر عائشة أن لها مثل أحد ذهب وأنم ادخلت الحمام (فإن دخلت المرأة لضرورة) كحوض أو نفاس أو سقم ولم يكن في البيت مستحيم (فلا تدخل إلا بمئزر سابغ) من رأسها إلى مئسرى ساقها بشرط أن تختلي في موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الا جانب (ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه) الخبر يبي أو التزهي فيكون كفعا للمكروه * (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي غمانية) *

فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحيم والمشهور أنه حرام على الرجال دخول الحمام إلا بمئزر وحرام على المرأة دخول الحمام إلا بنفساء أو مريضة ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقم بها فإن دخلت لضرورة فلا تدخل إلا بمئزر سابغ ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه

* (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي غمانية) * (الاول شعر الرأس) ولم يثبت انه صلى الله عليه وسلم حلقه الا في نسك وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين بل كان تخلية شعرا أهل الاسلام وكان الحلق سيما الخوارج وقد ورد في حديث في وصف الخوارج سيماهم التخالق أي حلق شعر الرأس ولما أتى صبيغ إلى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه وكان يسأل عن المتشابهين فلما رآه قال أنت صبيغ وعلا عليه بالذرة وقال اكشفه واعر رأسه فوجد فيه شعرا فقال لولا شعرا أسكن لنعمت بك حيث ظن انه من الخوارج فلما رأى شعر رأسه تركه وأمر أهل البصرة

أن لا يخاطوه وقد تقدمت قصته في كتاب العلم ثم جاء زمان وفتح بلاد الجحيم فصاروا يحلقونه ونسبت السنة حتى صار توفير شعر الرأس شعار العلويين والأتراك والمنصورية وصار الخلق سنة متبوعة (و) جملة القول فيه أنه (اللباس) الآن (بحاقه لمن أراد التنظيف) وهذا على رضى الله عنه لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول تحت كل شعرة جنابة كان يقول ومن ثم عادت رأسي فكان يحلقه ويقصه قصد التنظيف وربما استدل بعض الصوفية في حلق رأس المرء إذا تاب بما رواه أحمد وأبو داود من حديث كليب الجرجي رفعه القى عنك شعر الكفر واختنق واللقاء طرح الشيء وهو شامل لشعر الرأس وغيره وذكر صاحب الملاح أنه بدعة (ولا لباس بتركه) موفرا (لمن يدهنه ويرجله) أي يسرحه ويتعاهد بخدمته (الأذا تركه قزعا أي) حلق بعضه وترك بعضه (قطعا) متفرقة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع وقزع رأسه تقزيعا لحقه كذلك (وهو دأب) أي عادة (أهل الشطارة) وهم أهل اللؤم والخبث (أو أرسل الذوائب) أي انحلصل من شعر الرأس تتدلى على العينين والشمال (على هيئة أهل الشرف) العلويين (حيث صار ذلك شعارهم) يعرفون به حتى إن بعضهم لقب بكيسودرا زب هذا المعنى وهو مكروه (فانه إذا لم يكن شريفا كان تلبيسا) وهو مثل العلامة الخضراء حيث صارت شعار الفاطميين فإذا استعملها غيرهم كان تلبيسا فلاجل هذا صار متروكا ولم يوقت المصنف حلق الرأس لكونه لم يرد والظاهر أنه يقاس على غيره في الحاجة إليه وطوله فإن احتاج في كل أربعين يوما مرة وهذا هو المألوف عند أهل البداية الآن أوفي كل جمعة مرة كالمألوف في الأمصار وكره تعيينه في يوم السبت خاصة (الثاني شعر الشارب) وهو ما سأل على الشفة العليا (وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشوارب) واعفوا اللحى وهي رواية أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة (وفي لفظ آخر جزوا الشوارب) وهي رواية مسلم من حديثه (وفي لفظ آخر حفوا الشوارب واعفوا اللحى) ولم أر من خرج هذا اللفظ غير ما في كتاب القوت الآن معناه في المنفق عليه يقال حفف شارب إذا احفاه وحففت المرأة وجهها حفاز ينثه بأخذ شعره وفسره المصنف بقوله (أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها) وحفاف جمع حاف (وحفاف الشيء حوله) من حفف القوم بالبيت أطافوا به فهم حافون وعبرة القوت أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها لأن حفاف الشيء حوله (ومنه) قوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول عرش) أي مطيفين به (وفي لفظ آخر احفوا) الشوارب من الثلاث المزيد وهي رواية الشيخين من حديث ابن عمر يقال احف شارب إذا بالغ في قصه (وهذا يشعر بالاستئصال) واليه ذهب ابن عمر وبعض التابعين وهو قول الكوفيين وأكثروا الصوفية حتى قال بعضهم من احف شارب به نظر الله إليه واستدلوا بما تقدم من قوله احفوا جزوا ورواية البخاري أيضا أنهم كانوا الشوارب (وقوله احفوا) الشوارب (يدل على ما دون ذلك) وهو المختار في صفة قصه أن يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو جرحها ولا يحف من أصله وهو قول مالك والشافعي وكان مالك يرى حلقه مثله ويأمر بأدب فاعله وكان يكره أن يأخذ من أعلاه (قال الله عز وجل إن بسألكموها فيحلفنكم أن لا يحفوا أي يستقصي عليكم) من احفاه في المسئلة بمعنى الح وأحف واستقصى (وأما الخلق فلم يرد) وتقدم أن مالك كان يراه مثله ويأمر بأدب فاعله قلت ومن جهة الورود فقد ورد فيمن تاراه النساء من حديث أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر وحلق الشارب فقول المصنف لم يرد فيه نظر لأنه لا أنه يحمل على الاحفاء القريب من الخلق لثلاث تضاد الروايات واليه أشار المصنف بقوله (والاحفاء القريب من الخلق) وهو المعبر عنه بالاستئصال فقد (نقل) ذلك (عن) جماعة من الصحابة) رضوان الله عليهم منهم ابن عمر فإنه كان يرى استحباب استئصاله (نظر بعض التابعين رجلا أحف شارب فقال ذكرني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) فقال هكذا كانوا يحفون شواربهم فقال نعم كذا في القوت وهو دليل قوي للكوفيين وقد أجمعوا على استحباب القص وخالفهم الظاهرية فقالوا بوجوبه وتقدم المختار في صفة قصه والقائلون به جاورا واية اعفوا وانكموا جزوا على القص وبعضهم

ولا لباس بحلقه لمن أراد التنظيف ولا لباس بتركه لمن يدهنه ويرجله إذا تركه قزعا أي قطعا وهو دأب أهل الشطارة وأرسل الذوائب على هيئة أهل الشرف حيث صار ذلك شعارا لهم فانه إذا لم يكن شريفا كان ذلك تلبيسا * الثاني شعر الشارب وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشارب وفي لفظ آخر جزوا الشوارب وفي لفظ آخر احفوا الشوارب واعفوا اللحى أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها وحفاف الشيء حوله ومنه وتزى الملائكة حافين من حول العرش وفي لفظ آخر احفوا وهذا يشعر بالاستئصال وقوله حفاويل على ما دون ذلك قال الله عز وجل إن بسألكموها فيحلفنكم أن لا يحفوا أي يستقصي عليكم وأما الخلق فلم يرد والاحفاء القريب من الخلق نقل عن الصحابة نظر بعض التابعين المرء أحف شارب فقال ذكرني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

جل على احفاء ما طال على الشغبين ويدل على ان المراد التقصير لا الاستئصال رواية النسائي من حديث أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر وثقه يراى شاربا لكن يعكس عليه رواية وحلق الشارب وأشار المصنف الى دليل التقصير بقوله (وقال المغيرة بن شعبه) التقى الصحابي شهدا الحديبية وولى الكوفة مرات ورواه ودهائه يضرب المثل روى عنه بنوه وعروة والشعبي وزيد بن علاقة مات سنة خمس من الهجرة (نظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد طال) وفي القوت وقد علما (شاربي فقال تعال فقصة لي على السوال) رواه أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل واسناده صحيح ووجه الاستدلال به انه لو كان المراد استئصاله لما وضع السوال حتى يقطع ما زاد عليه وقال العراقي في شرح التقرىب وذهب بعض العلماء الى انه مخير بين الامرين حكاه القاضى عياض ثم اختلفوا في كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه أيضا وهما المسيبان بالسبيلين أم يترك كما يفعله كثير من الناس وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب) عن عيين وعن شمال (فعل ذلك عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وغیره) من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كما في القوت (لان ذلك لا يستمر الفهم) لبعدهما عنه (ولا يبق فيه غمر الطعام) أى زفره (اذلا يصل اليه) وقت الاكل وفهم من ذلك أن سبب قص الشوارب هاتان علتان وروى أبو داود من رواية أبي الزبير عن جابر قال كان نفعي السبيل الا في حج أو عمرة وكره بعضهم بقاء السبيل لمسا فيه من التشبه بالاعاجم بل المجوس وأهل الكتاب قال العراقي في شرح التقرىب وهذا أولى بالصواب لما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر قال ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم المجوس فقال انهم يوفرون سباليهم ويخلعون لحاهم فخالفوهم فكان ابن عمر يحجز سباليه كما يحجز الشاة والبعير (وقوله صلى الله عليه وسلم) في الحديث الذى تقدم ذكره وهو قصوا الشوارب (واعلموا اللعى) أى (كثروها) يجوز استعماله ثلاثا واربعا قال السرقسطى يقال عفوت الشعر أعفوه عفوا وعفيته وأعفيته اذا تركته حتى يكثروا ويطول (وفي الخبر أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم) رواه أحمد في مسنده في أثناء حديث لابي أمامة فقال يا رسول الله فان أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سباليهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قصوا سباليكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب والعثانين جمع عثنون وهى اللحية قال العراقي والمشهور أن هذا من فعل المجوس لما تقدم من حديث ابن عمر عند ابن حبان قريبا (وكره بعض العلماء الحلق) أى حلق السبيل (ورأه بدعة) ومشكلة * (تنبهات) * الاقل يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الاصحاب لحديث عائشة المتفق عليه كان يعجبه التمين في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله الثاني يجوز في قص الشارب أن يباشر ذلك بنفسه وان يقصه غيره لحديث المغيرة بن شعبه المتقدم عند أبي داود اذ لاهلك حومة في ذلك ولا نقص مرواة الثالث قال صاحب القوت وقد روينا في حديث قص الشوارب ألفاظا أخر منها أخذوا الشوارب وورد انه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ شاربها ومنها طروا الشوارب طرا والطرا أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال وهى لفظة غريبة (الثالث شعر الابط) بكسر فسكون ماتحت الجناح يذكر ويؤنث والجمع آباط كعمل وأجال وزعم بعض المتأخرين أن كسر الباء لغة وهو غير ثابت وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الابط بكسرتين فقال له في الجواب لا تحرك الابط فيفجع صناعته (ويستحب تنفقه) لمن تعود عليه (في كل أربعين يوما مرة) واحدة وقد تقدم حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وحلق العانة وتنق الابط أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه (وذلك سهل على من تعود تنفقه في الابتداء) فاستمر على ذلك (فأما من تعود الحلق فيكفيه الحلق) والخاص أن سنيته تحصل بأى وجه كان من الحلق والقص والنورة (اذنى التنف تعذيب وابلام والمقصود النظافة وأن لا يجتمع في خالها وسخ ويحصل ذلك بالحلق) وغيره وحكى عن

وقال المغيرة بن شعبه
نظر الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقد طال
شاربي فقال تعال فقصة
لي على سوالي ولا بأس بترك
سباليه وهما طرفا الشارب
فعل ذلك عمر وغیره لان
ذلك لا يستمر الفهم ولا يبق
فيه غمر الطعام اذلا يصل
اليه وقوله صلى الله عليه
وسلم اعفوا اللعى أى كثروها
وفي الخبر ان اليهود يعفون
شواربهم ويقصون لحاهم
فخالفوهم وكره بعض
العلماء الحلق ورأه
بدعة الثالث شعر الابط
ويستحب تنفقه في كل
أربعين يوما مرة وذلك
سهل على من تعود تنفقه
في الابتداء فاما من تعود
الحلق فيكفيه الحلق اذ في
التنف تعذيب وابلام
والمقصود النظافة وان
لا يجتمع الوسخ في خالها
ويحصل ذلك بالحلق

نونس بن عبد الأعلى قال دخلت على الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المز بن يحلق ابطله فقال الشافعي علمت
 أن السنة النتف ولكن لأقوى على الوجع ويستحب الإبتداء بالابط الأيمن والحكمة في اختصاص
 الابط بالنتف على وجه الأفضلية أن الابط يحمل الرائحة الكريهة والنتف يضعف الشعر فتخفف الرائحة
 والخلق يكثف الشعر فتكثر منه الرائحة الكريهة * (مهمة) * ذكر بعض الشافعية أن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يكن له شعر تحت ابطله لحديث أنس المتفق عليه أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في
 الاستسقاء حتى يرى بياض ابطله قال العراقي في شرح التقریب ولا يلزم من ذكر أنس بياض ابطله أن
 لا يكون له شعر فإن الشعر اذا نتف بقي المكان أبيض وان بقي فيه آثار الشعر ولذلك ورد في حديث
 عبد الله بن أفرم الخزاعي أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بايفاع من غرة فقال كنت أنظر إلى
 غفرة ابطله اذا سجد أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه فذكر الهروي في الغريبين وابن
 الأثير في النهاية أن الغرة بياض ليس بالناصع ولكن كالون صفراء الأرض وهو وجهها وهذا يدل على
 أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أعفر والأفلو كان خاليا من منابت الشعر جملة لم يكن أعفر نعم
 الذي نعتقد فيه صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن لابطله رائحة كريهة بل كان نظيفا طيب الرائحة صلى الله
 عليه وسلم (الرابع شعر العانة) وأزالته مستحب اجماعا واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يستحب
 حلقها فالشهور الذي عليه الجمهور أنها ما حول ذكر الرجل وفرج المرأة من الشعر وقال ابن سريج أنه
 الشعر الذي حول حلقة الدبر قال النووي فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والدبر
 وحولهما (ويستحب إزالة ذلك اما بالخلق) بالموسى وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة
 خمس من الفطرة فذكر فیهن الاستحداد وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو تلويح عن الخلق نعم
 النتف للمرأة أفضل (أو بالنورة) وهو أنظف أو بالقص بالمقراض أو بالنتف وتحصل السنة بكل منها
 اذا المقصود حصول النظافة قال المناوي وحكمة حلق العانة للتنظيف مما يكره عادة والتحسين للزوجين
 وهو للمرأة أكدر (ولا ينبغي أن يتأخر عن أر بعين يوما) لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت
 * (نبيه) * اختلف اللغويون في العانة فقال الأزهرى وجباعة منبت الشعر فوق قبل الرجل والشعر
 النابت عليها يقال له السب والشعرة وقال ابن فارس العانة السب وقال الجوهري هي شعر الركب وقال
 ابن الأعرابي وابن السكيت استعان واستحد خلق عانته وعلى هذا فالعانة الشعر النابت ٧ وفي حديث بنى
 قريظة من كن له عانة فاقبلوه ظاهره دليل لهذا القول وصاحب القول الأول يقول الأصل من كان له
 شعر عانة فحذف للعلم به والله أعلم * (قائدة) * سوى النووي بين الابط والعانة في أنه يتولى ذلك بنفسه
 ولا يخير بين ذلك وبين مباشرة غيره لذلك ما فيه من هتك المروعة والحرمه بخلاف قص الشارب قال العراقي
 وهو مسلم فيما اذا أتى بالفضل من النتف في الابط وأما اذا أتى بالخلق فلا بأس حينئذ لمباشرة غيره لا زالت
 لعسر تمكنه من الخلق والله أعلم (الخامس الاظفار) جمع ظفر بضمهين وهي أقصم اللغات وبها قرأ
 السبعة في قوله تعالى حرمنا كل ذي ظفر أو جمع ظفر بضم فسكون للتخفيف وبها قرأ الحسن البصري
 وربما يجمع على أظفر مثل ركن وأركن أو جمع ظفر بالكسر وزان حل أو جمع ظفر بكسر تين للاتباع
 وقرئ بها في الشاذ (وتقليمها مستحب) وهو تقبيل من القلم وهو القطع ومنه تقليم الأشجار وهو قطع
 أطرافها (لشناعة صورتها اذا طالت) لأنها تشبه حينئذ بالحيوانات ولأنها اذا تركت بحالها تفسد
 وتخش وتضر (ولما يجتمع فيها) أي تحتها (من الوسخ) وربما أجنب ولم يصالحها الماء فلا يزال جنبها
 (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة قم أظفارك فان الشيطان يقعد على ما طال منها) والمراد
 بالشيطان ابليس ويحتمل أن آل فيه للجنس قال العراقي وأنخرج الخطيب في الجامع من حديث جابر
 باسناد ضعيف بلفظ قصوا أظفاركم فان الشيطان يجري ما بين اللحم والظفر قلت ورواه ابن عساكر

* الرابع شعر العانة
 ويستحب إزالة ذلك اما
 بالخلق أو بالنورة ولا ينبغي
 ان تتأخر عن أر بعين يوما
 * الخامس الاظفار وتقليمها
 مستحب لشناعة صورتها
 اذا طالت ولما يجتمع فيها
 من الوسخ قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة
 قم أظفارك فان الشيطان
 يقعد على ما طال منها

ولو كان تحت الظفر وينسخ فلا يمنع ذلك صحة الوضوء لانه لا يمنع وصول

(٤١١)

الماء ولانه يتساهل فيه للحاجة لاسيما في اطفال

الرجل وفي الاوساخ التي
تجتمع على البراجم وظهور
الارجل والايدي من العرب
وأهل السواد وكان رسول الله

صلى الله عليه وسلم يامرهم
بالقلم وينكر عليهم ما يرى
تحت أظفارهم من الاوساخ
ولم يامرهم باعادة الصلاة ولو
أمر به لكان فيه فائدة أخرى
وهو التغلب والزجر عن
ذلك ولم أر في الكتب خبرا
مرويا في ترتيب قلم الاطفال
ولكن سمعت انه صلى الله
عليه وسلم بدأ بمسحته اليمنى
وختم باهام اليمنى وابتدأ
في اليسرى بالخنصر الى
الابهام ولم تأمل في هذا
خطري من المعنى ما يدل
على ان الرواية فيه صحيحة اذ
مثل هذا المعنى لا ينكشف
ابتداء الانوار النبوة وأما
العالم ذوا البصيرة فغايبته
أن يستنبطه من العقل بعد
نقل الفعل اليه فالذي لاح
لي فيه والعلم عند الله سبحانه
أنه لابد من قلم أظفار اليد
والرجل واليد أشرف من
الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى
أشرف من اليسرى فيبدأ بها
ثم على اليمنى خمسة أصابع
والمسححة أشرفها اذ هي
المشيرة في كلتي الشهادة من
جمله الاصابع ثم بعدها
ينبغي أن يبتدئ بماعلى
يمينها اذ الشرع يستحب
ادارة الطهور وغيره على
اليمنى وان وضعت ظهر

أيضا في تاريخه من حديث جابر الان لفظه ولفظ الخطيب خلا والحاكم وقصوا أظفاركم والباقي سواء
(ولو كان تحت الظفر وسخ) قليل (فلا يمنع ذلك صحة الوضوء) والغسل (لانه) أى ذلك الوسخ (لا يمنع
وصول الماء) الى تحت الظفر (ولانه يتساهل فيه للحاجة لاسيما في أظفار الرجل) وعند أصحابنا اذا طال
الظفر فغطى الاغلة فمنع وصول الماء الى ماتحته أو كان في المحل المفروض غسله شئ يمنع الماء أن يصل
الى الجسد كحجين وشعر وجب غسل ماتحته بعد ازالة المانع ولا يمنع الوسخ الذي في الاظفار سواء فيه
القرى والمصري في الاصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اه (و) يتساهل أيضا (في الاوساخ التي
تحت البراجم وظهور الارجل والايدي للعرب) أى سكان البادية (وأهل السواد) أى سكان القرى
والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالقلم) أى القص (وينكر ما يرى تحت أظفارهم من
الوساخ) وذلك فيمارواه الحكيم الترمذي من حديث عبد الله بن بشر قصوا أظفاركم ونقوا برأجكم
ونظفوا لئلا تسكم (ولم يامرهم باعادة الصلاة) ولو ثبت ذلك لنقل (ولو أمر به) أى باعادة الصلاة (لكان فيه
فائدة أخرى وهو التغلب والزجر عن ذلك) ولكنه لم يثبت فان قيل قد ذكرتم الاتفاق على أن خلق العانة
وتقليم الاظفار سنة فواجه قوله صلى الله عليه وسلم فيمارواه أحد من حديث رجل من بني غفار رفعه قال
من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شارب به فليس منا وهذا يدل على وجوب ذلك والجواب عنه من
وجهين أحدهما أن هذا لا يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ
من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب به فليس منا والثاني أن المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا
وطريقنا والله أعلم (ولم أر في الكتب) المؤلفة في الحديث (خبرا) صحيحا (مرويا) من طرق صحيحة
(في ترتيب قلم الاظفار) وقصها (ولكن سمعت) من أفواه المشايخ (انه صلى الله عليه وسلم بدأ) في قص
الاطفار (بمسحة اليمنى) التي هي أصبع الشهادة (وختم باهام اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى
الابهام) قال العراقي لم أجده أصلا وقد أنكره أبو عبد الله المازري في الرد على المصنف وشنع عليه به
وقال في شرح التقرير لم يثبت في كيفية تقليم الاظفار حديث يعمل به ثم نقل كلام المصنف بمسامه
قال (ولما تأملت في هذا) أى فيما سمعت من المشايخ (خبري من المعنى ما يدل على أن الرواية فيه صحيحة اذ
مثل هذا المعنى) الدقيق (لا ينكشف ابتداء الانوار النبوة) أى باستضاءته والاعتباس منه (وأما العالم
ذوا البصيرة) الثامة (فغايبته أن يستنبطه) أى ذلك المعنى (من العقل بعد نقل الفعل اليه) قال في شرح
التقرير وقد تعقبه أبو عبد الله المازري في كتاب وقفته عليه له في الرد عليه وبالغ في تعجيب ذلك والامري
هذا عليه وقال انه يريد أن يخلط الشريعة بالفلسفة وهذا حاصل كلامه وبالغ في تعجيب ذلك والامري
ذلك سهل وهكذا نقله التاج السبكي في طبقاته من ترجمة المصنف وقال الامري ذلك سهل ثم قال المصنف
(فالذي لاح لي فيه) من الحكمه (والعلم عند الله سبحانه وتعالى) انظر الى انصافه رحمه الله تعالى حيث قال
أولاً ولم أر في الكتب خبرا مرويا ثم أبدى فيه من الحكمه مع ايكال العلم الى الله تعالى (انه لابد من قلم أظفار
اليد والرجل) لانه مأمور بهما (واليد أشرف من الرجل) لاحالة (فيبدأ بها) لشرفها (ثم اليمنى
أشرف من اليسرى) في اليد (فيبدأ بها) أى باليمنى (ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسححة أشرفها اذ
هي المشيرة في كلتي الشهادة من جمله الاصابع) فكان الابتداء بها أولى وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
يشير بها عند الدعاء وفي التشهد (ثم بعدها) أى المسححة (ينبغي أن يبتدئ بماعلى يمينها) وهي ماعلى جهة
يمين الرجل (اذ الشرع يستحب ادارة الطهور وغيره على اليمين) ففي المنطق عليه من حديث عائشة كان
يجبهه اليمين في تطهره وترجله وتغسله وفي شأنه كله (وان وضعت ظهر الكف) وفي نسخة اليد (على
الارض فالابهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

الكف على الارض فالابهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمنى واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

ماثلا الى جهة الارض اذ جهة حركة اليمنى الى اليسار واستقام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا
 فسيقتضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع في حكم حلقة دائرة فيقتضى
 ترتيب الدور الذهاب عن يمين المسجدة الى أن يعود الى المسجدة فتقع البداية بخنصر اليسرى والخنصر
 باهمها ويبقى ايهام اليمين) وحاصل الكلام فيه أن الغالب الذي يقص يكون يده ظهرها الى فوق
 فكان الذي الى جهة يمينه الوسطى ثم ما بعدها الى الخنصر ولم يبق منها حينئذ الا الابهام فخنصره وأما
 اليد اليسرى فلا فضيلة فيها للمسجدة على غيرها وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم بلالا يدعو وهو يشير
 بأصبعه المسجدة من اليمنى ونظيرها من اليسرى فقال له أحد أحد أي أثر بأصبع واحدة ولا تشير
 بنظيرها من اليسرى واذا كان كذلك فلا وجه لتقديم المسجدة منها فلم يبق الا البداية بأحد طرفيها ويقص
 على الولاء وأمامه الى تقديم الخنصر فلان اليد غالبا تقص وظهرها الى فوق فاذا بدأ بخنصرها أتى
 بعدها بما يلي جهة يمينه ولو بدأ بالابهام أولا لاتي بعدها بما يلي جهة شماله فكان الاعتناء بجهة اليمين
 أولى والله أعلم وقد وافقه عليه النووي في شرح مسلم ثم قال المصنف (وانما قدرت الكف موضوعة على
 الكف حتى نصير الاصابع كاشخاص في حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير ذلك أول من تقدر بوضع الكف
 على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع) ثم شرع في بيان كيفية
 قص أصابع الرجل فقال (وأما أصابع الرجل فالأولى عندي أن لم يثبت فيها نقل) عن فعله صلى الله
 عليه وسلم (أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى كما في التخليل) ومن في باب الوضوء (فان المعاني
 التي ذكرناها لا تتجه ههنا الا لمسجدة في الرجل وهذه الاصابع في حكم صف واحد ثابت على الارض فيبدأ
 من جانب اليمنى فان تقدر بها حلقة بوضع الاخص على الاخص باباه الطبع بخلاف اليمين) وذكر
 النووي في شرح مسلم في تقليم أظفار الرجلين انه يستحب أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى
 كما ذكره المصنف قال الولي العراقي وهو يعكس على ما تقدم من القص الى جهة اليمين قال العراقي ورأيت
 بعض شيوخنا يختار في قص الأظفار كيفية أخرى بحيث يكون لقص مخالفا لعل الولاء وانه يبدأ بمسجدة
 اليد اليمنى ثم بالخنصر ثم بالابهام ثم بالوسطى ثم بالمسجدة اليسرى كذلك على المخالفة ثم بخنصر
 الرجل اليمنى ثم بالوسطى ثم بالابهام ثم بالاصبع المجاورة للخنصر ثم المجاورة للابهام ثم باليسرى ثم
 الوسطى ثم بالخنصر ثم التي تتجاوز الابهام ثم التي تتجاوز الخنصر وقال انه حارب هذا للسلامة من الرمذ
 وانه كان كثيرا ما يرمذ فن حين صار يقص على هذا الوجه لم يرمذ بعد ذلك ورأيت من يذكره حديثا
 من قص أظفاره مخالفا عوفي من الرمذ وهذا الحديث لا أصل له البتة والكيفية الأولى أولى وان لم يكن
 التقييدها سنة لعدم ثبوتها أيضا وكيفما قص حصل السنة والله أعلم اه قلت وقوله من قص أظفاره
 مخالفا لذكره الحافظ الدماطي عن بعض مشايخه وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس وقد سمعت
 شيخنا المرحوم علي بن موسى الحسيني يذكر ذلك من شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوحي وينقل
 عنه ذلك قال سمعته يقول قصوا الأظفار بالسنة والادب * يعنيها خوا بس يسارها أو خسب * ثم سمعت ذلك
 من شيخنا وشيخه المشار اليه والصحيح انه لم يثبت فيه شيء يعتمد عليه وانما هو من عمل المشايخ
 * (فصل) * قال العراقي يخبر الذي يقلم أظفاره بين أن يبشر ذلك بنفسه وبين أن يقص له غيره كقص
 الشارب سواء اذلاه من حرمة في ذلك ولا تترك مرواة قاله النووي وغيره ولا سيما من لا يحسن قص
 أظفار يده اليمنى فان كثيرا من الناس لا يتمكن من قصها لعماس استعمال اليسار فان الأولى في حقه أن
 يتولى ذلك غيره ائلا يجرح يده أو يؤذيها اه قلت وسواء أذن بالقص كما هو المألوف للناس أو بالمقلبة أو
 غيرها من الأساليب وعلى أي وجه كان تحصل السنة وأما ما تعود بعض الناس بقطعها بالاسنان فانه مكروه
 بل ربحا يورث الفقر

ماثلا الى جهة الارض اذ
 جهة حركة اليمنى الى اليسار
 واستقام الحركة الى اليسار
 يجعل ظهر الكف غالبا
 يقتضيه الطبع أولى ثم اذا
 وضعت الكف على الكف
 صارت الاصابع في حكم حلقة
 دائرة فيقتضى ترتيب الدور
 الذهاب عن يمين المسجدة
 الى أن يعود الى المسجدة فتقع
 البداية بخنصر اليسرى
 والخنصر باهمها ويبقى
 ايهام اليمنى فيختم به التقليم
 وانما قدرت الكف موضوعة
 على الكف حتى نصير
 الاصابع كاشخاص في
 حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير
 ذلك أولى من تقدير بوضع
 الكف على ظهر الكف
 أو وضع ظهر الكف على
 ظهر الكف فان ذلك
 لا يقتضيه الطبع وأما
 أصابع الرجل فالأولى
 عندي أن لم يثبت فيها نقل
 أن يبدأ بخنصر اليمنى
 ويختم بخنصر اليسرى كما
 في التخليل فان المعاني التي
 ذكرناها في اليد لا تتجه
 ههنا الا لمسجدة في الرجل
 وهذه الاصابع في حكم صف
 واحد ثابت على الارض
 فيبدأ من جانب اليمنى فان
 تقدر بها حلقة بوضع
 الاخص على الاخص باباه
 الطبع بخلاف اليمين

(فصل) في التوقيف فيه حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط وخلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وقد تقدم الكلام على هذا الحديث قال العراقي وليس فيه تأقيت اساهو أو لي بل ذكر فيها انه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المدة قال والمستحب تفقد ذلك من الجهة الى الجهة والا فلا لتحديد فيه للعلماء الا انه اذا كثرت ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم وفي الكامل لابن عدى من حديث أنس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وان ينف ابطه كما طلع ولا يدع شاربيه يطولان وان يقلم أظفاره من الجمعة الى الجمعة الحديث قال الذهبي في الميزان هذا حديث مسكر

﴿فصل﴾ قال ابن قدامة في المغني ويسن غسل رؤس الأصابع بعد قصها ويقال ان الحك بها قبل غسلها يضر بالبدن اه قلت ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة وقوله يضر بالبدن قيل انه تورث البرص أعاذنا الله من ذلك

* (فصل) * ويستثنى من نذب قلم الاظهار مواضع منها حالة الاحرام وعشر ذى الحجة لمريد التضحية وحالة الموت وحالة الغزو وكذا فى المحيط للسرخسى

(فصل) قال العراقي فان قيل قد قدمتم أن خلق العانة وتقليم الاظفار سنة وليس بواجب فواجه قوله صلى الله عليه وسلم في رواية أحد في مسنده من حديث رجل من بني غفار من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شارب فليس منا وهذا يدل على الوجوب والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لم يثبت لأن في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وإنما يثبت منه الأخذ من الشارب فقط كإرواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شاربه فليس منا والثاني المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم

* (فصل) * قال الحافظ السخاوي في المقاصد لم يثبت تعيين لقص الاطفار عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وما يعزى من النظم في ذلك لعلي رضي الله عنه ثم لشيخنا رحمه الله تعالى فباطل عنهما اه وقال العراقي اختلفت الاحاديث الواردة في أيام الاسبوع بقص الاطفار فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس قال البيهقي في سننه السكري رويناه عن أبي جعفر مرسلًا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب أن يأخذ من شاربہ وأطفاره يوم الجمعة اه قال العراقي وأما قصها يوم الخميس فرويها في حديث مسلسل بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الواحد الحارثي ورأيتہ يقيم أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي ورأيتہ يقيم أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا المشايخ الستة صقر ابن يحيى بن صقر وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن الجعفي وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد الواحد الحلبيون والحافظ أبو الحاج يوسف بن خليل ومحمد وعبد الحميد بن عبد الهادي بن قدامة الدمشقيون ورأيت كل واحد منهم يقيم أطفاره يوم الخميس قالوا أخبرنا يحيى بن محمود الثقفي ورأيتہ يقيم أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا جدي لامي أبو القاسم اسمعيل بن محمد بن الفضل التيمي ورأيتہ يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا محمد الحسن بن أحمد السمرقندي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ أبا العباس جعفر بن محمد المستعفري يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا جعفر محمد بن أحمد بن عبد العزيز المكي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الامام اسمعيل بن محمد بن علي شاه المروزي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت أبا بكر محمد بن عبد الله النيسابوري وهو يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت عبد الله بن موسى بن الحسن يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الفضل بن العباس السكوفي وهو يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحسن بن هرون بن ابراهيم الضبي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت عمر بن حفص يقيم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي جعفر بن غياث يقيم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت جعفر بن

محمد يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي محمد بن علي يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت الحسين بن علي يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت علي عنه يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلم أطفاره يوم الخميس ثم قال يا علي قص الظفر وتنف الأبط وحلق العانة يوم الخميس والغسل والطيب واللباس يوم الجمعة وفي أسناده من يحتاج إلى الكشف عن حاله من المتأخرين فأما الحسين ابن هرون الضبي ومن بعده فثقات اه وقال الحافظ في الجواهر المسكلة بعدان رواه بشرطه عن الصلاح محمد بن محمد الخازن عن الحافظ العراقي ح وعاليا عن أحمد بن علي بن محمد المؤذن بصاحبة دمشق والزين عبد الواحد بن صدقة الحراني بحلب وأبي المعالي أحمد الذهبي بالقاهرة برواية الأول عن السكالك أبي عبد الله بن النحاس وبرواية الثالث عن أبي هريرة بن أبي بكر محمد بن يوسف الحراني عن العزبي أبي إسحق إبراهيم بن صالح بن الجهمي هو والبعلي عن الخطيب بن عبد الله محمد بن اسمعيل المرادوي عن أبي الفرج الثقفني ح هذا حديث ضعيف انفرد به عبد الله بن موسى وهو أبو الحسن السلمي كان أبو عبد الله بن منده سيئ الرأي فيه وقال الحاكم أنه كتب عن دب ودرج من المجهولين وأصحاب الزوايا وفي رواياته كما قال الخطيب غرائب ومناكير ومجائب وعن روى هذا المسلسل عن السلمي الحسين بن محمد الطالقاني ومحمد ابن الحسين الصوفي ورواه الديلمي في مسنده مسلسلة من طريق أبي عبد الرحمن السلمي عن عبد الله بن موسى وأخرجه أبو عصمة الانسيكتي في مسلسلاته عن أحمد بن عبد العزيز بن المسكي اه قلت وقد سقط ذكر عبد الله بن موسى من سياق سند العراقي وقد زدت أنا ونقله المناوي في شرح الجامع عنه وليس فيه ذكر عبد الله بن موسى أيضا وهو لابد منه فانه الذي عليه مدار هذا الحديث وعن سماع هذا الحديث بشرطه على الزين العراقي الصلاح محمد بن محمد الحسري وفي سياقه ذكر عبد الله بن موسى الا انه خالف في اسم جده وقد علم من ذلك انه انما سقط من قلم النساخ وقد قال المناوي أخبرني به والذي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال رأيت الشيخ معاذوه يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرني شيخ الاسلام يحيى المناوي ورأيت يقلم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرني والذي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بسنده المتقدم ولا بأس بمراد سندی الى المناوي فان الاتصال في المسلسلات مرغوب وعاهه مطلوب أخبرني به شيخنا العلامة عبد الخالق ابن أبي بكر المزجاجي الحنفي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بمدينة زبيدة سنة ١١٦٤ قال أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المسكي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بمكة قال أخبرنا عبد الله بن سالم البصري ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ محمد بن علاء الدين البابلي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الشيخ عبد الرؤف بن تاج العارفين الحدادي المناوي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بسنده المتقدم (وهذه) حكمة ظاهرة عند صدق التأمل وتلك (الدقائق) الخفية (في الترتيب) المذكور في القص (تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة) لمن اقتبس جذوة منه (وانما يطول التعب علينا) لبعدها عن تلك الأنوار (ثم لو سئلنا ابتداء وبما لم يخطر لنا) بالبال (واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه) المراعى في ذلك (ربما تيسر لنا بما عايناه صلى الله عليه وسلم) وفي بعض النسخ باعائنه صلى الله عليه وسلم ثم (بشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى) من ذلك (ولا تظن) أي السالك في طريق الحق (أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن) دائرة (وزن) معنوي (وقانون) الهوى (وترتيب) رباني (بل جميع الامور الاختيارية التي يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام) متنوعة (كان لا يقدم على واحد منها) معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضي الاقدام عليه (والتقديم) على غيره (فان الاسترسال مهملا كما) وفي بعض النسخ كيفما (يتفق معجبة الهشام)

وهذه الدقائق في الترتيب تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة وانما يطول التعب علينا ثم لو سئلنا ابتداء عن الترتيب في ذلك ربما لم يخطر لنا واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه ربما تيسر لنا بما عايناه صلى الله عليه وسلم وبشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى ولا تظن ان أفعاله صلى الله عليه وسلم في جميع حركاته كانت خارجة عن وزن وقانون وترتيب بل جميع الامور الاختيارية التي ذكرناها يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام كان لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضي الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق معجبة الهشام

ومن لا يعقل المعاني (وضبط الحركات بموازن المعاني) الصادقة (سجدة أولياء الله تعالى) أي عاداتهم وخلقتهم (وكما كانت حركات الانسان) في أفعاله (وخطراته) في قصوده وأزادته (إلى الضبط) الإلهي أقرب (وعن الإهمال وتركه سدى) بلا حكمة (أبعد كانت مرتبته إلى الأولياء) والصديقين (والأنبياء) أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر إذاً القريب (بحركاته من الولي الرحاني هو القريب) من النبي صلى الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل (يشير إلى ذلك قوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله) والقريب من الله لابد أن يكون قريباً بالقريب من القريب (أي النسبة) إلى غيره (الذي ليس هو قريباً) فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكاننا في الأمور والأفعال ولا كها (في ناحية الشيطان) أي في يده (بواسطة الهوى) النفس في (ولبين عن ضبط الحركات بآكتحاله صلى الله عليه وسلم فانه) ثبت من حديث ابن عمر فيما رواه الطبراني بإسناد ضعيف انه (كان يكتحل في عينه البيني ثلاثاً وفي اليسرى اثنين) أي (فيبدأ بالبيني) لانه كان من عادته التيمن في شأنه كله كما هو عند الترمذي في الشمائل وإنما كان يختار البداءة بالبيني من العين (لشرفها وتفاوته في العينين) بان في أحدهما ثلاثاً وفي الأخرى اثنين (لتكون الجملة وتر) أي فرداً (فان للوتر فضلاً على الزوج) من الأعداد (فان الله سبحانه وتريبح الوتر) هو حديث وقد أغفل العراقي أخرجه أحمد والبخاري عن ابن عمر وقال الهيثمي رجاله موثقون وأخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة عن أبي هريرة وابن عمر والمعنى أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة واحد في صفاته فلا شيء له واحد في أفعاله فلا شيء له ليس كمثل شيء وهو السميع البصير يجب الوتر أي صلاته أو أعم بمعنى انه يثيب عليه ويقبله من عامله قبولاً حسناً قال القاضي وكل ما يناسب الشيء أدنى مناسبة كان أحب إليه مما لم يكن له تلك المناسبة وعند الترمذي من حديث عاصم مثله زيادة فأوتروا يا أهل القرآن وهذا يؤيد من ذهب إلى أن المراد بالوتر صلاته وفيه إطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لا من جهة العدد ولكن بمعنى لا نظيره كما إطلاق الفرد عليه بهذا المعنى (فلا ينبغي أن يخالف فعل العبد من مناسبة لوصف من أوصاف الله تعالى) فيتعين عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الأفعال حتى يطلب العدد والكمية قال الحكيم الترمذي خلق الله الأشياء على محبوب الوتر واحداً وثلاثاً وخمساً وسبعاً فالعرش واحد والكرسي واحد والقلم واحد واللوح واحد والدار واحدة والسجن واحد وأبواب الجنة سبعة والأيام سبعة والأنهار سبعة واقتصر على عبادة خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة عشر وأم القرآن آياتها وتر إلى آخر ما ذكره وقوله فلا ينبغي الخ قال المصنف في خاتمة شرح الاسماء الحسنى ولقد سمعت الشيخ أبا علي الفارمدي عن شيخه أبي القاسم الكركاني انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السالك غير واصل وهذا الذي ذكره ان أراد به شيئاً يناسب ما أوردناه في التنبيهات فهو صحيح ولا يظن به الا ذلك ويكون في اللفظ نوع توسع واستعمارة والأفعالي الاسماء هي صفات الله تعالى وصفاته لا تصير صفة لغيره ولكن معناه من يحصل ما يناسب تلك الأوصاف كما يقال فلان حصل علم الأستاذ وعلم الأستاذ لا يحصل للتلميذ بل يحصل له مثله ونظن فلان أن المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً أطال في تقرير كلامه فراجع (ولذلك) أي ولما كان الوتر محبوباً إلى الله تعالى (استحب الايتار في الاستجمار) اما بمعنى استعمال الحجر في الاستنجاء كما تقدم في بابه أو بمعنى استعمال الجوز كما كان يفعل ابن عمر ونقل عن مالك أيضاً (وأنما يقتصر على الثلاث وهو وتر) بان يجعل في البيني اثنين وفي اليسرى واحداً (لان اليسرى) على هذا (لا يخصها الا) كلمة (واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاجتنان بالكحل) فلذلك أعطى للبيني ثلاثاً واليسرى اثنين فيحصل الايتار بمجموعهما مع استعمال اليسرى حقها (وأنما يخص البيني) بالثلاث (لان التفضيل لا بد منه للايتار والبيني أفضل) وأشرف (فهو بالزيادة أحق) من اليسار (فان قلت لم يقتصر على اثنين لليسرى وهي زوج) وقد فاتهم بمحبوبة الايتار في كل شيء وقد قال

وضبط الحركات بموازن المعاني
المعاني سجدة أولياء الله
تعالى وكما كانت حركات
الانسان وخطراته إلى الضبط
أقرب وعن الإهمال وتركه
سدى أبعد كانت مرتبته
إلى رتبة الانبياء والأولياء
أكثر وكان قربه من الله
عز وجل أظهر إذاً القريب
من النبي صلى الله عليه وسلم
هو القريب من الله عز وجل
والقريب من الله لابد أن
يكون قريباً بالقريب من
القريب قريب بالاضافة إلى
غيره فنعوذ بالله أن يكون
زمام حركاتنا وسكاننا في
الشيطان بواسطة الهوى
واعتبر في ضبط الحركات
بآكتحاله صلى الله عليه وسلم
فانه كان يكتحل في عينه
البيني ثلاثاً وفي اليسرى
اثنين فيبدأ بالبيني لشرفه
وتفاوته بين العينين لتسكون
الجملة وترافان للوتر فضلاً
على الزوج فان الله سبحانه
وتريبح الوتر فلا ينبغي ان
يخالف فعل العبد من مناسبة
لوصف من أوصاف الله
تعالى ولذلك استحب الايتار
في الاستجمار وأنما لم
يقتصر على الثلاث وهو
وتر لان اليسرى لا يخصها
الواحدة والغالب أن
الواحدة لا تستوعب
أصول الاجتنان بالكحل وإنما
يخصص البيني بالثلاث لان
التفضيل لا بد منه للايتار
والبيني أفضل فهي بالزيادة
أحق (فان قلت) فلم يقتصر
على اثنين لليسرى وهي زوج

ابن عربي في اكنحال الوتر في كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل (فالجواب أن ذلك ضرورة إذ لو جعل لكل واحد وتر لكان المجموع زوجا إذ الوتر مع الوتر زوج ورعايته الايتار في مجموع الفعل وهو في حكم الخلصة الواحدة أحب من رعايته في الاحاد وذلك أيضا وجه وهو أن يكتحل في كل واحدة ثلاثا على قياس الوضوء وقد نقل ذلك في الصحيح وهو الأولي ولود هبت أستهضي دقائق ماراعاه صلى الله عليه وسلم في حركاته لاطال الأسرفقس سمعته مالم تسمعها واعلم أن العالم لا يكون وارثا للنبي صلى الله عليه وسلم الا اذا اطاع على جميع معاني الشرع بعتق لا يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الا درجة واحدة وهي درجة النبوة وهي الفارقة بين الوارث والموروث) عنه وظاهر سياقه يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى وذلك لانه ليس تحت درجة النبوة الا الصديقة وقد نالها (اذ الموروث) منه (هو الذي حصل المال له) بجهد (واشتغل بتحصيله) بأى وجه كان (واقترع عليه) بحيث صار ملسكاه (والوارث هو الذي لم يحصل) ذلك ولم يجتهد في تحصيله (ولم يقدر عليه) ولكن انتقل اليه (بالتفاه منه بعد حصوله) وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يخدم الوارث بما تعب في جميع ما أورثه غير أن الارث المعنوي الذي هو العلم ينقص شيئا من مورثه بوراثه الوارث بخلاف الدينار والدرهم فانهم انقل العين بالوراثه من المورث الى الوارث والانبيا ماورثوا الا العلم وهو ماورثهم الحق والعلماء ورثة الانبياء فالنبي وارث من وجه موروث من وجه وكذلك علماء الامة فمنهم من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم الاسرار والكشف من باطن النبوة ولهما المرتبة الثانية من الوراثه وما يحصل الورثه من حضرة النبوة لا يقبل الشبهة كما يقبل العلم النظري فهو في غاية البيان وأى عامل عمل بامر مشروع وحصل من ذلك العلم علم بالله فهو من العلم الموروث وقد لوح المصنف الى ذلك حيث قال (فأمثال هذه المعاني مع سهولة أمرها بالاضافة الى الاغوار والاسرار الخفية) لا يستقل بدركها ابتداء الا الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم الوارثون عن الله تعالى بماله من محض عنايته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أى ابراز دقائق تلك المعاني (تلقيها) من صدور النبوة واقتباسا من مشكاة أنوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا وتصريحا (الا لعلماء) الكمل (الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يخفى ذلك الامر المنبه عليه سواء كان شرعا لنبي مخصوص أو كان شرعا لمن قبله من الانبياء قرره نبي هذا العامل فهو وارث من كان

فالجواب أن ذلك ضرورة
اذ لو جعل لكل واحد وتر
لكان المجموع زوجا إذ
الوتر مع الوتر زوج ورعايته
الايتار في مجموع الفعل وهو
في حكم الخلصة الواحدة أحب
من رعايته في الاحاد وذلك
أيضا وجه وهو أن يكتحل
في كل واحدة ثلاثا على
قياس الوضوء وقد نقل
ذلك في الصحيح وهو الأولي
ولود هبت أستهضي دقائق
ماراعاه صلى الله عليه وسلم
في حركاته لاطال الأسرفقس
سمعته مالم تسمعها واعلم
أن العالم لا يكون وارثا للنبي
صلى الله عليه وسلم الا اذا
اطاع على جميع معاني
الشرع بعتق لا يكون بينه
وبين النبي صلى الله عليه
وسلم الا درجة واحدة وهي
درجة النبوة وهي الفارقة
بين الوارث والموروث
اذ الموروث هو الذي حصل
المال له واشتغل بتحصيله
واقترع عليه والوارث هو
الذي لم يحصل ولم يقدر عليه
ولكن انتقل اليه وتلقاه
بعد حصوله فأمثال هذه
المعاني مع سهولة أمرها
بالاضافة الى الاغوار
والاسرار لا يستقل بدركها
ابتداء الا الانبياء ولا يستقل
باستنباطها تلقيا بعد تنبيه
الانبياء عليها الا لعلماء
الذين هم ورثة الانبياء
عليهم السلام

العامل بشره خاصة ووارث نبيه بما قرره له فحشر في صفوف الانبياء عليهم السلام والله أعلم (السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة) أعلم أن زيادة السرة تسمى بالسرة وهو جسم كالمصران متصل بسرته منه وأما القلفة ففيها لغات المشهور منها على وزان قسبة والجمع قلف وقلفات كقصب وقصبان والثانية القلفة كغرفة والجمع قلف كغرف وهي الجلد التي تقطع في الختان ومن عظمت جلده هذه يقال له الاقلف وهي قلذاء وقلفها القالف قطعها والحشفة بالتحريك رأس الذكر (أما السرة فتقطع في أول الولادة) في سياق المصنف هنا يجوز أن الذي يقطع هو الجلد المتصل كالمصران بالسرة وليس هو نفس السرة وقوله في أول الولادة أي إذا ولد المولود يجب أن يبدأ أول شيء قطع سره فوق أربع أصابع وإنما وجب قطع هذا الجسم لأنه لو بقي على طوله لتعفن وتضرر الصبي برأسته وربما وصلت عفونته إلى السرة وإنما جعل القطع فوق أربع أصابع لأنه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به المأشديدا ويربط بصوفة نقيمة تقتل قتلا لطيفا وتوضع على موضع الربط خرقه مغموسة في الزيت ومما أضربه في قطع السر أن يؤخذ العروق الصفر ودم الاخوين والانزروت والكحون والاشنة والمر أجزاء سواء يسحق ويذر على سرته ثم تشد (وأما التطهير بالختان) أي قطع القلفة التي تغطي الحشفة من الرجل وقطع بعض الجلدة التي في أعلى فرج المرأة ويسمى ختان الرجل اعذارا بالعين المهملة والذال المعجمة والراء وختان المرأة خفاضا بالخاء المعجمة والضاد المعجمة أيضا فقد اختلف في الوقت الذي يشرع فيه (فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغل) أي يقوى (الولد أحب وأبعد من الخطر) هذا القول أشار به إلى وقته وهو البلوغ أو بعده على الصحيح من مذهب المصنف لما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنه سئل مثل من أنت حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا يومئذ مختون وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك وأما وقت الاستحباب فقال الماوردي هو قبل البلوغ والاختيار في اليوم السابع من بعد الولادة وقيل من يوم الولادة فإن أخرف في الاربعين يوما فإن أخرف في السنة السابعة فإن بلغ وكان نضوا نجيفا بعلم من حاله أنه ان خستن تلف سقط الوجوب ويستحب أن لا يؤخر عن وقت الاستحباب الاعذر وذكر القاضي الحسين أنه لا يجوز أن يختن الصبي حتى يصير ابن عشرين سنة لأنه حينئذ يضرب على ترك الصلاة وألم الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير وزيفه النووي في شرح المذهب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنة وقد اختلف العلماء فيه فذهب أكثر العلماء إلى أنه سنة وليس بواجب وهو قول مالك وأبي حنيفة في رواية وفي أخرى عنه واجب وفي أخرى عنه يأثم بتركه وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وذهب الشافعي إلى وجوبه مطلقا وهو مقتضى قول سحنون من المالكية وذهب أحمد وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه واجب في حق الرجال سنة في حق النساء واحتج من قال أنه سنة بما (قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء) هكذا بالواو في سائر نسخ الكتاب ومثله في الجامع وفي نسخة العراقي وغيرها بحذفها قال رواه أحمد والبيهقي من رواية أبي المليح بن أسامة عن أبيه بإسناد ضعيف اه قلت ورواه الطبراني والبيهقي أيضا من حديث شاذ بن أوس وأبي أيوب وابن عباس وفي سند الامام أحمد الحاج بن أرطاة عن والد أبي المليح والحجاج ضعيف لا يحتج به وقال ابن عبد البر أنه يدور على الحاج بن أرطاة وليس ممن يحتج به قال العراقي وقد رواه الطبراني في مسنده الشاميين من غير طريق الحاج بن أرطاة رواية سعيد بن بشر عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس وأجاب من أوجبه بأنه ليس المراد بالسنة هنا خلاف الواجب بل المراد الطريقة واحتج من أوجبه بقوله تعالى أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رفعه اختن إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن عشرين سنة بالقدم وقد روى أبو يعلى من طريق علي بن رباح مصغرا قال أمر إبراهيم بالختان فاختن بقدوم فاشد عليه فأوحى الله إليه عجلت قبل أن تأمرك بالله فقلت يا رب كرهت أن

السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة أما السرة فتقطع في أول الولادة وأما التطهير بالختان فعادة اليهود في اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغل الولد أحب وأبعد عن الخطر قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء

أؤخر أمره وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة الفطرة خمس فذكر الختان وأغرب القاضي أبو بكر بن
العربي في شرح الموطأ حيث قال عندي أن الخصال الخمس المذكورة كلها واجبة وتعقبه أبو شامة على
ما سبق في آخر هذا الكتاب ونقل ابن دقيق العيد عن بعض العلماء أنه قال دل الخبر على أن الفطرة بمعنى
الدين والاصل فيها أضيف إلى الشيء أنه منه أن يكون من أركانه لا من زوائده حتى يقوم دليل على خلافه
وقد ورد الأمر باتباع إبراهيم عليه السلام وعلمت أن هذه الخصال أمر بها إبراهيم عليه السلام وكل شيء
أمر الله تعالى باتباعه فهو على الوجوب إن أمر به وتعقب بأن وجوب الاتباع لا يقتضي وجوب كل متبوع
فيه بل يتم الاتباع بالامتنال فإن كان واجبا على المتبوع كان واجبا على التابع أو نذبا فندب ويتوقف
ثبوت هذه الخصال على الأمة على ثبوت كونها كانت واجبة على إبراهيم عليه السلام ومما احتج به القائلون
بالوجوب ما رواه أبو داود من حديث عيسى بن كثير بن كليب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال للرجل الذي أسلم أتق عنك شعر الكفر واختن فاستدل ابن سريج على وجوبه بالأجاء على تحريم
النظر إلى العورة فلولا أن الختان فرض لما أبغ النظر إليها من المختون وتعقب بأن سند الحديث ضعيف
وقد قال ابن المنذر لا يثبت فيه شيء وقال ابن القطان عثم وأبو مجهولان وقال الذهبي فيه انقطاع وفي الفتح
أنه ضعيف ونقض ابن عبد البر ما قاله ابن سريج بجواز نظر الطبيب وليس الطب واجبا إجماعا واستدل
أبو حامد والماوردي بأنه قطع لا يستخلف من الجسد تعبدا فلا يكون الا واجبا وقاساه على وجوب القطع
في السرقة واحترزا بعدم الاستخلاف عن الشعر والظفر والتعبد عن القطع لا ككفة فإنه لا يجب وتعقب
بأن قطع اليد إنما أبغ في مقابلة جرم عظيم فلم يتم القياس واحتج القائل لو جوبه بأن بقاء القلفة يحبس
النجاسة ويمنع صحة الصلاة فتجب إزالتها وشبهه النجاسة بباطن الفم واحتج الماوردي فقال في الختان
إدخال ألم عظيم على النفس وهو لا يشرع إلا في إحدى ثلاث خصال المحصنة أو عقوبة أو وجوب وقد انتفى
الاثنان فثبت الثالث وتعقبه أبو شامة بأن في الختان عدة مصالح كزبد الطهارة والنظافة فإن القلفة من
المستقذرات عند العرب وكثر ذمهم للآلقة في أشعارهم * (تنبيه) * قال النضر الرازي الحكمة في
الختان أن الحشفة قوية الحس فسادت مستورة بالقلفة تقوى اللذة عند المباشرة فإذا قطعت القلفة
تصلبت الحشفة فضعفت اللذة وهو اللائق بشريعتنا تقبلا للذة لا قطعها لها فالعدل الختان * (مهمة) *
اختلف في ختان نبينا صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال أحدها أنه ولد مختونا مقطوع السريرة أخرجه
ابن عساکر من حديث أبي هريرة والطبراني في الأوسط وأبو نعيم والخطيب من طرق عن أنس نحوه
وصححه الضياء في المختارة لكن نقل العراقي عن السكال بن العديم أنه قال لا يثبت في هذا شيء وأقره عليه
وبه صرح ابن القيم ورد على من جعله من خصائصه صلى الله عليه وسلم فقد نقل ابن دريد في الوشاح عن
ابن السكالي أن غيره من الأنبياء كذلك وذكر الحافظ بن حجر أن العرب تزعم أن الغلام إذا ولد في القمر
فسخت قلفته أي اتسعت فيصير كالمختون الثاني أنه صلى الله عليه وسلم ختنه جده عبد المطلب يوم سابعه
وصنع له مائدة وسماه محمدا أورده ابن عبد البر في التمهيد من حديث ابن عباس الثالث أنه صلى الله عليه
وسلم ختن عند حليمة السعدية ذكره ابن القيم والدمياطي ومغلطاي وقالان جبريل عليه السلام ختنه
حين طهر قلبه وكذا أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو نعيم من حديث أبي بكره لكن قال الذهبي أن هذا
منكر والله أعلم (وينبغي أن لا يبالغ في خفض المرأة) أي ختانها (قال صلى الله عليه وسلم لا م عطيية)
الانصارية (وكانت تخفض) أي تختن للنساء (يا أم عطيية أشمى ولا تنسكى فإنه أسرى للوجه وأخطى
عند الزوج) قال العراقي رواه الحاكم والبيهقي من حديث النخعي بن قيس ولا يروى داود نحوه من حديث
أم عطيية وكلاهما ضعيفان والاشمام هو أن يكون بين وبين والنك هو المبالغة في العمل قاله الرخشي
وقد أخرج الطبراني في الكبير أيضا من هذا الطريق ولقطة أخفضى ولا تنسكى فإنه أنضر للوجه وأخطى

وينبغي أن لا يبالغ في خفض
المرأة قال صلى الله عليه
وسلم لا م عطيية وكانت
تخفض يا أم عطيية أشمى ولا
تنسكى فإنه أسرى للوجه
وأخطى عند الزوج

أى أكثر لسان الوحدومه

وأحسن في جاعها فانظر
الى جزالة لفظه صلى الله
عليه وسلم في السكينة والى
اشراق نور النبوة من
مصالح الآخرة التي هي
أهم مقاصد النبوة الى
مصالح الدنيا حتى انكشف
له وهو أى من هذا الامر
النازل قدره ما وقعت
الغفلة عنه خيف ضرره
فسبحان من أرسله رجة
للعالمين ليجمع لهم بين
بعثته مصالح الدنيا والدين
صلى الله عليه وسلم الثامنة
ما طال من اللحية وانما
أخرها لنالحق بها ما في
اللحية من السن والبدع اذ
هذا أقرب موضع يليق به
ذكرها وقد اختلفوا فيها
طال منها فقيس ان قبض
الرجل على لحيته وأخذ
ما فضل عن القبضة فلا بأس
فقد فعله ابن عمر وجاعة
من التابعين واستحسنه
الشعبي وابن سيرين وكرهه
الحسن وقتادة وقالوا كرها
عافية أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا اللحية
والامر في هذا قريب ان
لم ينه الى تقصيص اللحية
وتدويرها من الجوانب
فان الطول المفرط قد يشوه
الخلق وتو يطاق السنة
المغتنيين بالنزاهة فلا بأس
بالاعتزاز عنه على هذه
النية وقال النخعي عجت
لرجل عاقل طويل اللحية

عند الزوج ولفظ الضحك بن قيس كان بالمدينة امرأة يقال لها أم عطية تخفف الجوارى فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك والضحك بن قيس راوى هذا الحديث قيل هو الفهرى وقيل غيره وقال الحفاظ بن
حزور رواه أبو داود في السنن وأعله بمحمد بن حسان فقال مجهول ضعيف وقال في موضع آخر كلاهما ضعيف
ومعنى أسرى للوجه (أى أكثر لسان الوجه ودمه) لان شهوته تبق بالاشمام فيرجع الدم الى الوجه
ويظهر فيه الطراوة (و) معنى قوله وأحطى عند الزوج أى (أحسن في جاعها) وذلك لان الحافضة اذا
استأصلت جلد الختان ضعفت شهوة المرأة فكرهت الجساع فقلت حظوظها عند بعلمها كما انها اذا تركتها
بالحال فلم تأخذ منها شيئا بقيت غلظتها فقد لا تسكن في جماع حليلها فتقع في الزنا فأخذ بعضهن تعديل الحلقة
والشهوة (فانظر الى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم في الكناية) مع كمال الإيجاز والاختصار والتلويح
الى اختيار الوسط الذي هو العدل (و) انظر الى اشراق نور النبوة في مصالح الآخرة التي هي أهم مقاصد
النبوة الى مصالح الدنيا ودقائقها (حتى انكشف له) من وراء حجاب (وهو) صلى الله عليه وسلم مع ذلك
(أى) لم يقرأ ولم يكتب ولا جلس بين يدي معلم (من هذا الامر النازل قدره) يشير الى الحديث المتقدم
(ما لو وقعت الغفلة عنه) ولم ينه على ذلك (خيف ضرره) واشتد ضرره (فسبحان من أرسله رجة للعالمين)
محضة (ليجمع لهم بين بعثته) أى بركتها (مصالح الدنيا والدين) من كل ما يحتاج اليه الانسان منها
(صلى الله عليه وسلم) وشرف وكرم ومجد وعظم * (مهمة) * قال السهيلي في الروض نقلا عن نوادر أرى
زيد أول امرأة خففت من النساء وثقت اذنها وجرت ذيلها باجر وذلك ان سارة غضبت عليها فخلعت
أن تقطع ثلاثة أعضاء من أعضائها فأمرها ابراهيم عليه السلام أن تبرقها بثقب اذنها وخفها
فصارت سنة في النساء اه (الثامن) من خصال الفطرة كماله في حديث عائشة على ما سأتى بيانه اعفاء
اللحية وهو (ما طال من اللحية وانما أخرها لنالحق بها ما في اللحية من السن والبدع اذ هذا أقرب موضع
يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيما طال منها فقيل ان قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة
فلا بأس) في ذلك (فقد فعله) من الصحابة عبدالله (بن عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وجاعة من
التابعين واستحسنه الشعبي) الفقيه عامر بن شراحيل (وابن سيرين) ومحمد وآخرون (وكرهه الحسن)
البصري (وقتادة) بن دعامة أبو الخطاب السدوسي (وقالوا تركها عافية) أى عفوا (أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا اللحية) كافي الصحاحين من حديث ابن عمر وفي رواية أوفوا وفي رواية وفروا وفي رواية
أرخوا بالخاء المعجمة على المشهور وقيل بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز فحذف تخفيفا واعفاء
اللحية توفير شعورها وتكثيره وانه لا يأخذ منه كالشارب من علف الشئ اذا كثر وزاد وهو من الاضداد
وفي الفعل المتشدد لغتان أعفاه وعفاه وجاء المصدر هنا على الرباعى قال العراقي واستدل به الجمهور على
أن الاولى ترك اللحية على حالها وأن لا يقطع منها شئ وهو قول الشافعى وأصحابه وقال عياض يكره حلقها
وقصها وتحريفها وقال القرطبي في المفهم لا يجوز حلقها ولا تنفها ولا قص الكثير منها قال عياض وأما
الاخذ من طولها فحسن قال ويكره الشهرة في تعظيمها كما يكره في قصها وخرها قال وقد اختلف السلف
هل لذلك حد فمنهم من لم يحدد شيئا في ذلك الا انه لا يتركها بعد الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها
جدا ومنهم من حدد بمزاد على القبضة فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا في حج أو عرة اه (والامر في
هذا قريب اذ لم ينه الى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب) كما هو شأن أهل الذمارة (فان الطول
المفرط فيها) قد يشوه الخلقة الاصلية (و يطلق السنة المغتنيين بالنز) والتعيب (اليه فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه النية وقال) ابراهيم بن الاسود (النخعي) فقيه الكوفة (عجت لرجل) ونص
القوت بجما من رجل (عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها) ونص القوت فيجعلها
(بين لحيته فان التوسط في كل شئ حسن ولذلك قيل) ونص القوت وقال بعض الادباء (كلما طالت

كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين لحيته فان التوسط في كل شئ حسن ولذلك قيل كلما طالت

اللحية تشمر العقل) وقال آخر ما طالت اللحية من رجل الا ونقص من عقله بمقدار ما طال من لحيته قال صاحب القوت وأنشدت لبعض الظرفاء

لا تعجبين للحية * طالت منابتها طويلا نهوى بماء صاف الريا * حكايمها ذنب الحسيلة
قد يدرك الشرف الفتي * يوما ولحيته قليله

وأنشدت لبعض العرب لعمر كمالا الفتيان أن تنبت اللحية * ولكنما الفتيان كل فتى ندى
*(فصل) * (وفي اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض) ونص القوت وفي اللحية من خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس ومن البدع المحدثه اثنا عشر خصال بعضها أعظم من بعض وكلها مكروهة وقد كُتِبَ لنا ذلك عددا في باب آفات النفوس (وهو خضابها بالسواد) لاجل الهوى وتدليس الشيب (وتبييضها بالكبريت) وغيره استجمالا لا تطهار علو السن وسرا للحدث والتعليل (و) من ذلك (تنفهاو) أيضا (تنف الشيب منها) تغطية للتكهل (والنقصان والزيادة فيها) على ما سيأتي بيانه (وتسريحها تصنع لاجل الرياء) ونص القوت لاجل الناس (وتركها شعثة) تظلمة مغبرة (اظهار للزهد) والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (و) من ذلك (النظر الى سوادها بحجاب) بها وخيلاء وغرة (بالشباب) ونفرا (و) من ذلك النظر (الى بياضها تكبرا بعلو السن) وتطاولا على الشباب فيحسبه نظره اليها عن النظر لنفسه من تعلم العلم وتعلم القرآن الذي لا يسعه جهله (و) من ذلك (خضابها بالجرة والصفرة من غيرنية) صالحة (تشبها بالصالحين) والقراء من أهل السنة فهذه عشر خصال وزاد صاحب القوت فقال ومنه تقصيصها كالتمعية طاقة على طاقة للترين والتصنع ووافقه النووي فعند الخصال المكروهة فيها اثني عشر كما قاله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدتها وضفرها وبه تمت الخصال اثني عشر ثم فسر المصنف تلك الخصال فقال (أما الاول وهو الخضاب بالسواد) لالفرض الجهاد (فهو منهي عنه لقوله صلى الله عليه وسلم خبز شبابكم من تشبه بشيوخكم وشريوخكم من تشبه بشبابكم) كذا في القوت ولكن قال بكهولكم بدل بشيوخكم قال العراقي أخرجه الطبراني من حديث واثله بن الاسقع باسناد ضعيف اه قلت وكذا أبو يعلى قال الهيثمي وفيه من لم أعرفهم وأخرجه البيهقي عن ابن عباس وقال تفرد به بحر بن كنيز السقاوي بحرقه في الكاشف تركوه وفي الضعفاء اتفقوا على تركه وفيه أيضا الحسن ابن أبي جعفر وهو ضعيف وأخرجه ابن عدى عن ابن مسعود وقال ابن الجوزي حديث لا يصح (والمراد بالتشبه بالشيخوخة) في الحديث المذكور (في الوقار لافي تبييض الشعر) فإنه مكروه لما فيه من اظهار علو السن توصلا الى التصدير وقال ابن أبي ليلى يعجبني ان أرى قفا الشاب أحسبه شيخا وأبغض أن أرى قفا الشيخ أحسبه شابا فاذا هو بشيخ وأخذ المأوردى من الحديث انه ينبغي للطالب الاقتداء بأشياخه والتشبه بهم في جميع أفعالهم ليصير لها آغا وعليها نائبا ولما خالفها بما جابا وقال المناوي في شرح الجامع معنى من تشبه بكهولهم أى في سيرتهم لافي صورتهم فيغلب عليه وقار العلم وسكينة الحلم وزاخرة التقوى من مدانى الامور وكف نفسه عن علة الطبع واخلق السوء والتصابى واللهو فيكون في الدنيا في رعاية الله وفي القيامة في ظله ومعنى من تشبه بشبابكم أى في العجلة والثبات والصبر عن الشهوات والقصد من حب الشباب على اكتساب الحلم وزجر الكهول عن الخفة والطيش (ونهى) رسول الله صلى الله عليه وسلم (عن الخضاب بالسواد) قال العراقي أخرجه ابن سعد في الطبقات من حديث عمرو بن العاص باسناد منقطع ولمسلم من حديث جابر وغيره وهذا شئ واجتنبوا السواد قاله حين رأى بياض شعر أبي ثعابة قلت وأخرجه أحمد عن أنس بلفظ غيروا الشيب ولا تقر به السواد وزاد في الفرزدقوس يعنى أبافحافة (وقال) صلى الله عليه وسلم (هو خضاب أهل النار) أى الخضاب بالسواد (وفي لفظ آخر الخضاب بالسواد خضاب الكفار) قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الكافر قال ابن أبي

اللحية تشمر العقل (فصل)
وفي اللحية عشر خصال
مكروهة وبعضها أشد
مكروهة من بعض خضابها
بالسواد وتبييضها بالكبريت
وتلفها وتنف الشيب منها
والنقصان منها والزيادة
فيها وتسريحها تصنع لاجل
الرياء وتركها شعثة اظهارا
للزهد والنظر الى سوادها
بحجاب الشباب والى بياضها
تكبرا بعلو السن وخضابها
بالجرة والصفرة من غيرنية
تشبها بالصالحين * أما
الاول وهو الخضاب
بالسواد فهو منهي عنه
لقوله صلى الله عليه وسلم
خير شبابكم من تشبه
بشيوخكم وشريوخكم
من تشبه بشبابكم والمراد
بالتشبه بالشيخوخة في الوقار
لا في تبييض الشعر ونهى
عن الخضاب بالسواد وقال
هو خضاب أهل النار وفي
لفظ آخر الخضاب بالسواد
خضاب الكفار

حاتم منكرا هوسميا بقية الحديث قريه و مذهب الشافعي ندب خضب الرجل والمرأة بخو جرة أو
صفرة ويحرم عليهم ما خضابه بالسواد الا لرجل لحاجة الجهاد وقيل يكرهه قاله ابن حجر في شرح الشرائع وأما
قول عياض منع الا كثرون الخضاب مطلقا وهو مذهب مالك فقد رده النووي بما هو مذكور في شرح
مسلم (وتزوج رجل) بامرأة (على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد ففضل) أي زال
(خضابه وظهر نسمة) وفي القوت فظهرت شبته وفي بعض النسخ وظهر شبته (فرفعه أهل المرأة الى عمر
رضي الله عنه فردنكاحه وأوجعه ضربا وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبتك) وأنص التوت
ودلبست عليهم شيبتك (ويقال أول من خضب بالسواد فرعون) مالك مصر (لعنه الله) نقله صاحب
القوت وذكره السيوطي في الاوليات (وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون
في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كمواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة) أورده صاحب القوت
وقال رواه سعيد بن جابر عن ابن عباس وقال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه بأسناد جيد
اه والحواصل جمع حوصلة الطائر بتثنية اللام وتخفيفها معروف ولا يريحون أي لا يشمون (الثاني
الخضاب بالصفرة والجره) عده في الاجمال آخره قد مر في التفصيل لما سبته ما قبله ولا بأس في ذلك (وهو
جائر) اذا قارنته نية صالحة وهو أن يكون (تلبسا للشيب على الكفار في الغزو) عليهم (والجهاد) فهم
(فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين) والصالحين وليس منهم (فهو مذموم) ولا يخفى ان
مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة سواء كان بحمرة أو صفرة وهذا لا يحتاج فيه الى نية
الجهاد بل حاجة الجهاد تتبع السواد فضلا عن غيره كما تقدم فتأمل (وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصفرة خضاب المسلمين والجره خضاب المؤمنين) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه
الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الأفراد قال ابن أبي حاتم منكرا هاه قلت أورده الحاكم
في المناقب ولكن لفظهم الصفرة خضاب المؤمن والجره خضاب المسلم والسواد خضاب الكفار قال بعض
رواته دخل ابن عمر على ابن عمر وقد سؤد لحية فقال السلام عليك أيها الشويب قال أما تعرفني
قال أعرفت شيخا وأنت اليوم شاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فذكره قال الذهبي
منكر وقال الهيثمي فيه من لم أعرفه وتعبيره بالمؤمنين تارة وبالمسلمين أخرى تفنن وهذا الحديث كما
تراه مشتمل على ثلاث جمل وقد قطع المصنف كما ترى تبعا لصاحب القوت (وكانوا يخضبون بالحناء
للحمرة وبالخلوق والسكتم للصفرة) هكذا أورده صاحب القوت والخضاب به ما محبوب مطلوب لكونه
دأب الصالحين وفي الصحيحين من حديث ابن عمر أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصبغ بالصفرة وهو
دليل مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة ويدل له ما رواه أبو داود في سننه من رجل على النبي صلى
الله عليه وسلم قد خضب بالحناء والسكتم فقال هذا حسن فخر آخر خضب بالصفرة فقال هذا أحسن من
هذا كله وما قال عياض من منع الخضاب مطلقا وعزاه لمالك والاكثرين لما روى من النهي عن تغيير
الشيب ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبه وقد أجاب عنه النووي بأن ما مر من حديث ابن عمر وغيره
لا يمكن تركه ولا تأويله قال والمختار أنه صلى الله عليه وسلم صبغ في وقت وترك في معظم الاوقات فأخبر كل
بما رأى وهو صادق وهذا التأويل كالمتمين للجمع به بين الأحاديث والله أعلم والحناء معروف والسكتم
محرمة ويشدد من نبات الجبال ورقه كورق الأس يخضب به مدقوا وله فكر كقدر الغافل ويسود اذا اضج
وقد يعصر منه دهن يستصح به في البوادي واذا خلط بالوشمة خضب سوادا وتقدم ان الخضاب بالسواد
حرام ما لم ينوا الجهاد (و) قد (خضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو) على الكفار فيهم لانه شاب
قوى فيها بون منه ومنهم عبد الله بن عمر وفاته كان يخضب كذلك بهذه النية (وذلك لا بأس به اذا حجت
النية ولم يكن فيه هوى وشهوة) للنفس والاصل فيه لصاحب القوت حيث قال فاما الخضاب بالسواد فقد

وتزوج رجل على عهد عمر
رضي الله عنه وكان يخضب
بالسواد فنصل خضابه
وظهرت شبته فرفعه أهل
المرأة الى عمر رضي الله عنه
فردنكاحه وأوجعه ضربا
وقال غررت القوم بالشباب
ولبت عليهم شيبتك
ويقال أول من خضب
بالسواد فرعون لعنه الله
وعن ابن عباس رضي الله
عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال يكون في
آخر الزمان قوم يخضبون
بالسواد كمواصل الحمام
لا يريحون رائحة الجنة
الثاني الخضاب بالصفرة
والجره وهو جائر تلبسا
لشيب على الكفار في الغزو
والجهاد فان لم يكن على
هذه النية بل للتشبه بأهل
الدين فهو مذموم وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصفرة خضاب المسلمين
والجره خضاب المؤمنين
وكانوا يخضبون بالحناء
للحمرة وبالخلوق والسكتم
للصفرة وخضب بعض
العلماء بالسواد لاجل الغزو
وذلك لا بأس به اذا حجت
النية ولم يكن فيه هوى
وشهوة

روى عن بعض العلماء من كان يقاتل في سبيل الله عز وجل انه كان يخضب بالسواد ولكن لم يخضب به
 لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب انما كان بعد هذا من اعداد العدة لاعداء الله لعنى قوله تعالى وأعدوا
 لهم ما استطعتم من قوة واظهار الشباب من القوة وقد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واضطجع
 هو وأصحابه ليراهم الكفار فيعلمون ان فيهم جلودا وقوة ومن صنع شيئا بنية حسنة صالحة يريد بذلك وجه
 الله تعالى وكان عالما بما ذهب اليه فهو فاضل في فعله كان ذلك من أدون أعماله فلا ينبغي أن يستثنى به فيه
 لأنار وينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من شمر الناس منزلة من يقتدى بسنة المؤمن ويترك
 حسنة فآخبر ان المؤمن سبعة وحسنة وان من شرار الناس من تأسّى بهم معذرة لنفسه في هواها (الثالث
 تبييضها بالكبريت) ونحوه والكبريت عيني يجرى فاذا جدمائة صار كبير يتاوهو أنواع أصفر وأبيض وكدر
 وجيع أنواعه يبيض الشعر بخورا (استجلا لاظهار علو السن) وسرا للعداسة (توصلا الى التوقير)
 والتعظيم عند الناس والرياسة (و) توصلا الى (قبول الشهادة) أي لتقبل شهادته عند الحكماء (و) الى
 (التصديق بالرواية) أي لينفق بذلك حديثه (عن الشيوخ) الماضين ويدعى بالنسب مشاهدة من لم يره
 وقد فعل ذلك بعض الشهود وبعض المحدثين (وتزفعا عن الشباب واظهار الكثرة العلم) وقد فعل ذلك
 بعض القصاص والوعاظ لرواج قولهم (فلنا) منه بجهله (بان كثرة الايام) التي يصيب شعر لحينه (تعطيه
 فضلا) أو تجعل فيه علما ولا يعلم ان العقل غراثر في القلوب وان العلم والعمل مواهب من الله تعالى علام
 الغيوب واليه أشار المصنف بقوله (وهيات فلا يزيد كبر السن للجاهل الاجهلا فالعلم ثمرة العقل وهي
 غريزة في القلب (ولا يؤثر الشيب فيها) بكثرة وزيادة (ومن كانت غريزته الحق) وطبيعته الجهل
 (فطول المدة) وكثرة الايام (يؤكدها حقا) كلما كبر ويزيد جهله كلما أسن ورأينا جميع ذلك كثيرا
 في كثير من الناس (وقد كان الشيوخ في السن والعلم يقدمون الشباب) و يرون فضلهم (بالعلم)
 والدين تواضعوا وخبايا لا تكبر بالاكبر ولا علوا (كان) أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب رضى الله عنه
 يقدم) عبدالله (بن عباس) وهو حديث السن على أكابر الصحابة ويسأله دونهم) هكذا أورده صاحب
 القوت وقال ابو نعيم في الحلية حدثنا سليمان حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا عارم أبو النعمان حدثنا أبو
 عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أشياخ يدرفق بَعْضُهُمْ لَمْ
 تدخل هذا التي معنا ولنا أبناء مثله فقال انه من قد علمتم قال فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم ومارأيت دعاني
 يومئذ الا ليربهم مني فقال ما تقولون اذا جاء نصر الله والفتح حتى ختم السورة فقال بعضهم أمرنا أن نحمد الله
 ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وقال بعضهم لا ندري ولم يقل بعضهم شيئا فقال لي يا ابن عباس أ كذلك
 تقول قلت لا قال فاستول فقلت هو أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم الله اذا جاء نصر الله والفتح
 ففتح مكة فذلك علامة أهلك فسج بحمد ربك واستغفره انه كان توابا قال عمر ما أعلم منها الا ما تعلم حدثنا
 أحمد بن جعفر بن مالك حدثنا محمد بن يونس الكرمي حدثنا أبو بكر الحنفي حدثنا عبيد الله بن وهب عن
 محمد بن كعب القرظي عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب جلس في رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من المهاجرين فذكروا ليلة القدر فتسكاهم منهم من سمع فيها شيء ما سمع فراجع القوم فيها الكلام
 قال عمر مالك يا ابن عباس صامت لا تتكلم تسكاهم ولا تمنعك الحدائة قال ابن عباس فقلت يا أمير المؤمنين ان
 الله وتر يحب الوتر فجعل أيام الدنيا تدور على سبع وخلق الانسان من سبع وخلق أرزاقنا من سبع وخلق
 فوقنا السموات سبعا وخلق تحتنا أرضين سبعا وأعطى من المائى سبعا ونهى في كتابه عن نكاح الاقربين
 من سبع وقسم الميراث في كتابه على سبع ونقع في السجود من أجسادنا على سبع وطاف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سبعا بالكعبة وبالصفا والمروة سبعا ورمى الجار سبع لا قامه ذكر الله بمناذ كرى في
 كتابه فأراها في السبع الاوخر من شهر رمضان والله أعلم قال فتعجب عمر وقال ما وافقني فيها أحد

الثالث تبييضها بالكبريت
 استجلا لاظهار علو السن
 توصلا الى التوقير وقبول
 الشهادة والتصديق بالرواية
 عن الشيوخ وتزفعا عن
 الشباب واظهار الكثرة
 العلم فلنا بان كثرة الايام
 تعطيه فضلا وهيئات فلا
 يزيد كبر السن للجاهل الا
 جهلا فالعلم ثمرة العقل وهي
 غريزة ولا يؤثر الشيب
 فيها ومن كانت غريزته
 الحق فطول المدة يؤكدها
 حقا وقد كان الشيوخ
 يقدمون الشباب بالعلم
 كان عمر بن الخطاب رضى الله
 عنه يقدم ابن عباس وهو
 حديث السن على أكابر
 الصحابة ويسأله دونهم

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الغلام الذي لم تستوشن رأسه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال التمسوها في العشر الاواخر ثم قال يا هؤلاء من يؤذي بني من هذا كداء ابن عباس (وقال ابن عباس رضي الله عنه) ونص القوت وروى عن ابن عباس وغيره (ما آتى الله عبده علما) ونص القوت عبد العلم (الاشابا والخبر كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فقيذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى) ونص القوت ثم تلا قوله تعالى (انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناهم الحكم صبيا) الى هنا نص القوت فالاولى فيها وصف ابراهيم عليه السلام بالفتوة والثانية في حق اصحاب الكهف والثالثة في حق يحيى عليه السلام وكلهم وصفوا بالفتوة (وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقبل له يا أبا جزة) وهي كنية أنس (فقد أسن فقال لم يشنه الله بالشيب فقبل أهوشين فقال كلكم يكرهه) هكذا أورد صاحب القوت قال العراقي متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقبل الى آخره ولمسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما شأنه الله بيضاء اه قلت ولمسلم عن أنس روايات أخر كان في لحيته شعرات بيضاء لم ير من الشيب الا قليلا لو شئت أن أعد شمطات كن في رأسه ولم يخضب انما كان البياض في عنقه فته وفي الصدغين وفي الرأس نبذ أي شعرات متفرقة وقوله لم يخضب انما قاله بحسب علمه وفي الصحيحين من حديث ابن عمر انما كان شيبه صلى الله عليه وسلم نحو من عشرين شعرة بيضاء وهو لا ينفى في رواية من قال لا أربع عشرة شعرة بيضاء لان الأربع عشرة نحو العشرين لانها أكثر من نصفها ومن زعم انه لا دلالة لخواشي على القرب منه فقد وهم نعم روى البيهقي عن أنس نفسه ما شأنه الله بالشيب ما كان في رأسه ولحيته الا سبع عشرة أو ثمان عشرة شعرة بيضاء وقد يجمع بينهما بان اخباره تختلف باختلاف الاوقات أو بان الاول اخبار عن عدة والثاني اخبار عن الواقع فهو لم يعد الا أربع عشرة وأما في الواقع فكان سبع عشرة أو ثمان عشرة وقد يجمع بين الروايات المختلفة فيمن قال انه صلى الله عليه وسلم شاب ومن نفاه فالذي نفاه نفى كثرته لا أصله وسبب قلة شيبه ان النساء يكرهنه غالباً ومن كرهه من النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً كفر وهذا معنى قول أنس ولم يشنه الله بالشيب وأما خبران الشيب وقار وفور فيجاب عنه بأنه وان كان كذلك لكنه يشين عند النساء غالباً وبان المراد من الشيب المنقى الشين عند من كرهه لا مطلقاً التجمع الروايات وروى البخاري عن أبي جحيفة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبيض قد شمت ومسلم عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه منه بيضاء ووضع الراوي بعض أصابعه في عنقه فته وأخرج مسلم والنسائي عن جابر بن جهم كان قد شمت مقدم رأسه ولحيته وعند مسلم كان اذا ادهن لم يبين أي الشيب واذا أشعث تبين قال شارحه لانه عند الادهان يجمع شعره فيخفي شيبه لقلته وعند عدمه يتفرق شعره فيظهر شيبه والله أعلم (ويقال ان يحيى بن أكرم) التميمي أبو محمد المروزي القاضي روى عن عبد العزيز بن أبي حازم وابن المبارك وعن الترمذي والسراج وكان من بحور العلم ولولاد عاب فيه وتكلم فيه توفي بالرندة منصرفاً من مكة سنة ٢٤٣ (ولي القضاء) الاكبر بالبصرة (وهو ابن احدى وعشرين سنة) وهذا ذكره صالح شاذان سمعت منصور بن اسمعيل يقول ولي يحيى بن أكرم قضاء البصرة وهو ابن احدى وعشرين سنة اه (فقال له ر جل) ذات يوم وهو (في مجلسه يريد أن يخجله بصفر سنة) ونص القوت يريد أن يخشمه بذلك (كم سن) سيدنا (القاضي أيده الله) فأدرك ذلك منه (فقال سن عتاب بن أسيد) بن أبي العيص بن أمية القرشي ابن عبد الرحمن أمير مكة أرسل عنه ابن المسيب وعطاء وجماعة مات يوم مات الصديق وعمره خمس وعشرون سنة وروى له الأربعة (حين ولاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فاجمه) أي أسكته هكذا أورد صاحب القوت وكانت التولية يوم الفتح وزاد العراقي فقال وأنا أكبر من معاذ بن جبل حين وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً على اليمن وقال أخرجه الخطيب في التاريخ باسناد فيه

وقال ابن عباس رضي الله عنه ما آتى الله عز وجل عبداً علماً الا شاباً والخبر كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فقيذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى وآتيناهم حكم صبيا وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقبل له يا أبا جزة فقال لم يشنه الله بالشيب فقبل أهوشين فقال كلكم يكرهه ويقال ان يحيى بن أكرم ولي القضاء وهو ابن احدى وعشرين سنة فقال له رجل في مجلسه يريد أن يخجله بصفر سنة كم سن القاضي أيده الله فقال مثل سن عتاب ابن أسيد حين ولاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فاجمه

نظر وما ذكره ابن أكرم صحيح بالنسبة الى عتاب بن أسيد فإنه كان حين الولاية ابن عشرين سنة وما بالنسبة الى معاذ فانما يتم له ذلك على قول يحيى بن سعيد الانصارى ومالك وأبي حاتم انه كان حين مات ابن ثمان وعشرين سنة والراجح انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون سنة ثمانى عشرة والله أعلم اهـ قلت ولعل هذا هو السبب في اسقاط ذكره عند صاحب القوت وتبعه المصنف (وروى عن مالك) أطلقه فيتوهم انه مالك بن أنس فقيه المدينة وليس كذلك ففي القوت وروى عن مالك بن مغول رحمه الله وهذا من المصنف اطلاق في محل التقييد ومالك بن مغول هذا بجلى كوفى روى عن ابن بريدة والشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وقيصة حجة روى له الجماعة مات سنة ١٥٩ (قال قرأت في بعض الكتب) المنزلة (لاتعزكم الله فان التيس له الحية) والتيس هو الذئب من المعز اذا أتى عليه الحول وقبل الحول هو جدى الجمع تيوس (وقال أبو عمرو بن العلاء) سيد القراء بالبصرة قرأت في طبقات القراء لاذهي بخطه اختلف في اسمه على تسعة عشر قولاً والذى صح انه زب بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرب بن جلهمة ابن حجر بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم المازنى التميمي توفي سنة ١٥٤ روى عنه أبو عمرو والشيباني وغيره وله اخوة أربعة معاذ وأبو سفيان والعريان وأبو حفص (اذا قرأت الرجل طويل القامة) أى القدر (صغير الهامة) أى الرأس (عريض اللحية) أى كثيفها (فاقص عليه بالحق) أى قلله العقل لان كلا من الاوصاف المذكورة على استقلالها مذموم فكيف اذا اجتمعت (ولو كان أمية بن عبد شمس) بن عبد مناف وهو أبو الاعصاب والعنابس وانما ذكره لشرفه هكذا أورده صاحب القوت وزاد وقال معاوية رضى الله عنه يتبين حق الرجل في طول قامته وعظم لحيته وفي كنيته وفي نقش خاتمه اهـ ومنه ما يحكى ان الاصمعي كان قد ذكر له روى الرشيد هذه المقالة فيبينها هو ذات يوم في عليته له بشرف على السوق وبين يديه الاصمعي اذ مر رجل على هذه الصفة فقال هرون له أترى هذا الرجل يكون أحق فقال ليحبر به مولانا فطلبه في الحال فحضر فسأله عن اسمه فذكر له وسأله عن كنيته فقال أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فقال الاصمعي هذه واحدة فضحك هرون ثم سأله على نقش خاتمه فقال وتقد الطبر فقال مالى لأرى الهدى أم كان من الغائبين فقال الاصمعي هذه ثنتان الى آخر القصة وهى مغروفة ثم قال صاحب القوت ولم تكن الاشياخ يستسكفون أن يتعلموا من الشباب ما جهلوا ولا يزرون عليهم لصغر سنهم اذ الفضل بيد الله يؤتية من يشاء لا مانع لما أعطى فيعطى فضله من يشاء من صبي وغيره ولا معطى لما منع من كبير وغيره (وقال أيوب) هو ابن أبي تيممة واسمه كيسان أبو بكر (السختياني) البصري الامام نسب الى محلة السختيان بالبصرة لنزوله فيها روى عن عمرو بن سلمة الجرمي ومعاذة وابن سيرين وعن شعبة وابن عتبة قال شعبة ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء مات سنة ١٣١ عن ثلاث وستين سنة (أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه) فيقال له تتعلم من هذا فيقول نعم أنا عبده مادمت أتعلم منه (وقال على ابن الحسين) بن علي بن أبي طالب الامام زين العابدين والد أبي عبد الله الباقر (من سبق اليه العلم قبلك فهو) أفضل منى (امام فيه وان كان أصغر سنامنك) هكذا أورده صاحب القوت (وقيل لابي عمرو بن العلاء) تقدمت ترجمته قريبا (أي حسن من الشيخ) من باخ سن الشيخوخة (أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به) ونص القوت ان كانت الحياة تحسن به فالتعلم يحسن به وانه يحتاج الى العلم مادام حيا (وقال يحيى بن معين لاجد بن حنبل) تقدمت ترجمته (وقد رآه عيسى خلف بغلة) الامام (الشافعي) رضى الله عنه وذلك ببغداد في القدم الاولى وكان قد لازمه اذ ذاك كثيرا (يا أبا عبد الله) هى كنية الامام أجدو بقية الائمة سوى أبي حنيفة (تركت حديث سفيان) بن عيينة لاسفيان الثوري فإنه قد قدم الوفاة سنة ١٦٣ (بعـلوه وتحشى خلف بغلة هذا الشاب الفتى) يعنى به الشافعي (وتسمع منه فقال له أجدو عرفتك لكنت تحشى) في ركابه (من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعـلوه

وروى عن مالك رحمه الله أنه قال قرأت في بعض الكتب لاتعزكم الله فان التيس له الحية وقال أبو عمرو بن العلاء اذ رأيت الرجل طويل القامة صغير الهامة عريض اللحية فاقص عليه بالحق ولو كان أمية ابن عبد شمس وقال أيوب السختياني أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه وقال علي بن الحسين من سبق اليه العلم قبلك فهو امام فيه وان كان أصغر سنامنك وقيل لابي عمرو بن العلاء أيحسن من الشيخ أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به وقال يحيى بن معين لاجد بن حنبل وقد رآه عيسى خلف بغلة الشافعي يا أبا عبد الله تركت حديث سفيان بعـلوه وتحشى خلف بغلة هذا الفتى وتسمع منه فقال له أجدو عرفتك لكنت تحشى من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعـلوه

أى مشافهة من غير واسطة (أدركته بنزول) بواسطة عنه (وان عقل هذا الشاب ان فاتني لم أدركه بعلا ولا نزول) هكذا أورد صاحب القوت والقطب الخيضرى فى اللمع الالامية وكان عمر الشافعى اذ ذلك نيفا وأربعين سنة ولذلك وصفه بالشاب والفتى * (تنبيه) * قد بقى مما يناسب ابراده فى هذا الموضع من كتاب القوت ما نصه قال وسمعت أبا بكر الجلال يقول انى لارى الصبي يعمل الشئ فاستحسنه فاقدري به فيكون اماى فيه فأما معنى الخبر الذى روى لا يزال الناس بخير ما أناهم العلم عن أكارهم فاذا أناهم عن أصاغرهم هل كوا فان ابن المبارك سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لانه لا صغير من أهل السنة عنده علم ثم قال كم من صغير السن جملنا عنه كبير العلم وقد قيل عن أكار بعنى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا موطن الخبر الآخر لا يزال الناس بخير مادام فهم من رأى وليأتين عليهم زمان يطلب فى أقطار الارض رجل رآنى فلا يوجد كيف وقد جاءت بذلك لفظة ذكرتم لا يزال الناس بخير ما أناهم العلم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أكارهم فاذا أناهم عن أصاغرهم استعصى الكبير على الصغير فهلكوا أى لارى لنفسه أن يتعلم منه لسا ذكرنا من الحياء والكبر والاستنكاف ووجه آخر هذا المجازة عندى على الخبر والكون لاعلى الذم والعيب لانه قد جاء فى الآثار وصف هذه الامة فى أول الزمان يتعلم صغارها من كبارها فاذا كان آخر الزمان تعلم كبارها من صغارها فان كان كذلك فهذا على تفضيل الاصاغر وتشريف هذه الامة على سالف الامم لانهم لم يكونوا يحملون العلم الا عن القسيسين والاحبار والرهبان والاشياخ العباد الزهاد وأخبار هذه الامة فى آخر الزمان تفضل سالف الامم فى أول أزمنتهم بان يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل فذلك كأشد وطء للخبر الآخر أمتى كالمطر لا يدري أثره خير أو آخر ومثله من الشاهد الآخر كيف تم تلك أمة أنا أولها والمسيح بن مريم آخرها وقد روى فى الخبر لا تحقر واعبدا آتاه الله عز وجل علما فان الله تعالى لم يحقره ان جعل العلم عنده وكان شعبة يقول من كتبت عنه سبعة أحاديث أو تعلمت منه علما فانا عبده وقال مرة أخرى اذا كتبت عن الرجل سبعة أحاديث فقد استرقتنى والله أعلم (الرابع تنف بياضها استنكافا من الشيب) ورغبة عنه (وقد نعى عليه السلام عن تنف الشيب وقال هو نور المؤمن) قال العراقى أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه والنسائى وابن ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه قلت وعند المنذرى وقال انه نور المسلم وعند أبى داود من حديثه بلفظ لا تنقوا الشيب فانه نور يوم القيامة وفى روايه تله فانه نور المؤمن وأخرج البيهقى من هذه الرواية الشيب نور المؤمن لا يشيب رجل شيبه فى الاسلام الا كانت له بكل شيبه حسنة ورفع جدار جهة وفى اسناده الوليد بن كثير أوردته الذهبى فى الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس الشيب نور من خلع الشيب فقد خلع نور الاسلام وانما جعل الشيب نور المؤمن لانه يمنعه عن الغرور والخلة والطيش ويميله الى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات وكل ذلك موجب للثواب يوم المآب وفى الحديث الآخر من خلع الشيب بعنى ازاله بنحو تنف أو غيره واليه أشار المصنف بقوله (وهو فى معنى الخضاب بالسواد) فى اظهار الخلد وانه شاب قوى تدليسا (وعلة الكراهية ماسبق) واختلف هل النهى للتحريم واختاره النووي لثبوت الزجر عنه فى عدة أخبار وبعضهم أطلق الكراهية ومقتضى سياق المصنف التحريم لانه جعله فى معنى الخضاب بالسواد (والشيب نور الله) قد تقدم من حديث أنس الشيب نور والتنف فى الحديث أعم من أن يكون فى اللحية أو من الرأس لانه نور وقار (والرغبة عنه رغبة عن النور) وميل الى الخلود فى دار الغرور * (تنبيه) * ذكر السموطى فى الاوليات ان أول من شاب ابراهيم عليه السلام وفى الاسرائيليات ان ابراهيم عليه السلام لما رجع من تقرب ولده الى بهرات سارة فى لحية شعرة بيضاء فانكرتها وأرته اياها فتأملها فاحبته وكرهتها وطالبته بازائها فابى وأتاه ملك فقال السلام عليك يا ابراهيم وكان اسمه ابرم فزاد فى اسمه هاء والهاء فى السريانية للتفخيم والتعظيم ففرح وقال انك الهى واله كل شئ قال له الملك ان الله صيرك معظما فى أهل السموات وأهل الارض (الخامس تنفها) كلها (أوتنف بعضها بحكم العيب) بها (والهوس) أى خفة العقل كلبى بذلك جماعة وما نقل عن الحربرى

وأدركته بنزول وان عقل
هذا الشاب ان فاتني لم
أدركه بعلا ولا نزول الرابع
تنف بياضها استنكافا
من الشيب وقد نعى عليه
السلام عن تنف الشيب
وقال هو نور المؤمن وهو فى
معنى الخضاب بالسواد وعلة
الكراهية ماسبق والشيب
نور الله تعالى والرغبة عنه
رغبة عن النور * الخامس
تنفها أو تنف بعضها بحكم
العيب والهوس

وذلك مكره ومشوه للخلق وتنف (٤٢٦) الفينيكن بدعة وهما جانبنا العنفة شهد عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف فنيكيه فرد

شهادته ورد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وابن أبي ليلى قاضي المدينة شهادة من كان ينتف لحيته واما تنتفها في أول النبات تشبها بالمرء في المنكرات السكار فان اللحية زينة الرجال فان الله سبحانه ملائكة يسمون والذي زني بنى آدم بالحي وهو من تمام الخلق وبها يفسر الرجال عن النساء وقيل في غريب التأويل اللحية هي المراد بقوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال أصحاب الاحنف بن قيس وددنا أن نشترى للاحنف لحية ولو بعشرين ألفا وقال شريح القاضي وددت أن لي لحية ولو بعشرة آلاف وكيف تذكره اللحية وفيها تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار والرفع في المجالس وقبال الوجوه اليه والتقديم على الجماعة ووقاية العرض فان من يشتم يعرض باللحية ان كان للعشوم لحية وقد قيل ان أهل الجنة مرد الاهرون أحاموسى صلى الله عليه وسلم فان له لحية الى سرته تخصصا له وتفضيلا * السادس تقصيصها كالنعبسة طاقة على طاقة للترين للنساء والتضع) أى لتسبحسنة النساء وغبيرهن (وعن كعب) هو المعروف بالاحبار تقدمت ترجمته قال (يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الجمجمة ويعرقون نعالهم كالنماجل أولئك الانحلاف لهم) أورده صاحب القوت عن كعب وأبي الخلد انهما وصفا قوما يكونون في آخر الزمان فساقا قال وذكر أيضا عن جماعة ان هذا من أشراط الساعة والنماجل جمع منجل حديدة معوجة آلة

صاحب المقامات من العبث ثم اونتفها فهو من باب الاضرار (وذلك مكره) كراهة التحريم كمال اليه النوى (ومشوه للخلق) الاصالية أى مغير لها (وتنف الفينيكن بدعة) كما قاله صاحب القوت قال (وهما) منى فذلك كأمير (جانبنا العنفة) التي تحت الشفة السفلى (شهد عند عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه) من الخلفاء الراشدين (رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته) كذا في القوت وذلك لانه أتى بدعة محدثة لم تكن في زمن السلف فزجره بردها (ورد عمر بن الخطاب) أمير المؤمنين (رضي الله عنه) (أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن (ابن أبي ليلى) الانصارى (قاضي المدينة) روى عن الشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وكيع قال أبو حاتم محله الصدق أخرجه الاربعة توفي سنة ١٤٨ (شهادة من كان ينتف لحيته) كذا في القوت الا أنه قال شهادة رجل (وأما تنتفها في أول النبات تشبها بالمرء) جمع أمرء من لا لحية له (فن المنكرات السكار) وكذا حلقها بالموسى أو أزالها بالنور وفي سباق النوى تنتفها أول طلوعها اياها للمردة وحسن الصورة من أشد المنكرات (فان اللحية زينة الرجال) وعلامة الكمال (فان الله سبحانه) وعبرة القوت قد ذكر في بعض الاخبار ان الله عز وجل (ملائكة يقسمون) أى يحلفون (والذي زني بنى آدم بالحي) وفي بعض نسخ الكتاب يسبحون بقولهم سبحان الذي زين (وهي من تمام الخلق) الظاهر (وبها يميز الرجال من النساء) في ظاهرها الخلق وتقدم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان كث اللحية وكذلك أبو بكر وكان عثمان رقيق اللحية طوي لها وكان علي عريض اللحية وقد ملأت ما بين منكبيه رضي الله عنهم (وقيل في غريب التأويل اللحية هي المراد بقوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء) وعبرة القوت وقد روي بنا في بعض تأويل قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال اللحي وفيه وجوه كثيرة اه قلت قد ذكر السيوطي في الدر المنثور في تفسير هذه الآية ما نصه أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي في قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء يقول يزيد في أجنتهم وخلقهم ما يشاء وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس قال الصوت الحسن وأخرج البيهقي عن قتادة قال الملاح في العيين اه (وقال أصحاب الاحنف بن قيس) وعبرة القوت وصف بعض بني تميم من رهط الاحنف بن قيس رضي الله عنه قال (وددنا أن نشترى لحية) وفي القوت ما اشترينا (للاحنف) بن قيس لحية (بعشرين ألفا) ولم يذكر حنفه في رجليه ولا عوره في عينه وذكر كراهية عدم لحيته وكان الاحنف رضي الله عنه رجلا عاقلا حلما كريما (وقال شريح) بن الحرث (القاضي) أبو أمية السكندى ولاه عمر قضاء الكوفة وولى قضاء البصرة وقضى مع عمر وعليا وعنه ابراهيم وأبو حصين أخرجه النسائي توفي سنة ٧٨ (وددت أن لي لحية بعشرة آلاف) هكذا أورده في القوت (وكيف تذكره اللحية وفيها) خصال نافعة نقلها صاحب القوت عن بعض الادباء منها (تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار) منها (الرفع في المجالس وقبال الوجوه اليه) منها (التقديم على الجماعة) والتفضيل عليهم (و) منها (وقاية العرض فان من يشتم يعرض باللحية ان كان للعشوم لحية) وفي القوت يعنى اذا رأوا شتمه عرضوا له بها فوقت عرضه وقال أبو يوسف القاضي من عفاحت لحية جلت معرفته (وقد قيل ان أهل الجنة مرد الاهرون أحاموسى صلى الله عليه وسلم فان له لحية الى سرته وعند الترمذي من حديث أبي هريرة أهل الجنة جرد مرد كل لا يفتي شباهم ولا تبلى ثيابهم ومعنى جرد مرد لا شعر على أبدانهم ولا لحى لهم (السادس) تقصيصها كالنعبسة) أى يقصها من أطرافها فيجعلها على هيئة النعبسة وفي سياق النوى تصغيرها (طاقة على طاقة للترين للنساء والتضع) أى لتسبحسنة النساء وغبيرهن (وعن كعب) هو المعروف بالاحبار تقدمت ترجمته قال (يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الجمجمة ويعرقون نعالهم كالنماجل أولئك الانحلاف لهم) أورده صاحب القوت عن كعب وأبي الخلد انهما وصفا قوما يكونون في آخر الزمان فساقا قال وذكر أيضا عن جماعة ان هذا من أشراط الساعة والنماجل جمع منجل حديدة معوجة آلة

معروفة للصادق روى عن أبي هريرة أن أصحاب الدجال عليهم السجبان شواربهم كالصياصي ونعالهم
مخرطة أي نعالهم لها أعناق طوال مفارقة كالأرطيم والسجبان جميع ساج الطيالس والصياصي
القرن (السابع الزيادة فيها) والنقص منها (وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظم اللحية) وذلك هو حد اللحية (أو) أخذ بعض العذار في حلق الرأس ويدخل فيه
نتف جانبي العنفة وهما الفنيكان أو ينقص من العظمين حتى ينتهي إلى نصف الحد وذلك نقصان من
اللحية وهو (يبين هيئة أهل الصلاح) بل هو مشقة فليجنب ذلك (الثامن تسريحها لأجل الناس)
تصنعوا وتر كها شعنة اظهار الزهد والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (قال بشر) هو الخافي
كذا في نسخ الكتاب والصواب قال السري وهو ابن المغلس السقطي خال الجنيدي كما هو مصرح به في القوت
وغيره (في اللحية شركان) خفيان (تسريحها لأجل الناس) أي لأراعتهم (وتر كها متفتلة) أي شعنة
مغبرة فتائل (لاظهار الزهد) ونص القوت لأجل الزهد وقال أيضا لو دخل على داخل فمسحت لحيته
لأجله لظننت أني مشرك (التاسع والعاشر النظر في سوادها بعين العجب) والخيلاء وغرة بالشباب ونفرا
وهذا هو التاسع وأما العاشر فلم يشر اليه المصنف هنا وقد مر عند ذكر الخصال اجبالا في الاول وهو النظر
إلى بياضها تسكيرا بكبر السن وتطاولا على الشباب فيحجب نظره الهامع النظر لنفسه (وذلك) أي النظر
بعين العجب (مذموم في جميع أجزاء البدن بل في جميع الاخلاق والافعال على ما سيأتي بيانه) في مواضعه
اللائقة به (فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة) الظاهرة (وقد حصل من) تضمن
(ثلاثة أحاديث) متفرقة مروية من طرق صحيحة منها حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة رضي الله
عنهم على ما يأتي بيانه (من سنن الجسد اثنا عشر خصلة خمس منها في الرأس فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشارب والسوال وثلاثة) منها (في الجسد وهي تنظيف الابط والاستحداد والختان
(وغسل البراجم وتنظيف الرواجب وأربعة) منها (في الجسد وهي تنظيف الابط والاستحداد والختان
والاستنجاء بالماء فقد وردت الاخبار بمجموع ذلك) وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس فقد أخرج
بخاري من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعر رأسه إلى أن قال ثم فرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق هو جعل الشعر فرقتين كل فرقة ذؤابة ضد السدل وهو مطاق الارسال
والمراد هنا ارساله على جبينه وجعله كالقصة وقد سده من ورائه من غير أن يجعل فرقتين وفيه دليل على أن
الفرق أفضل لانه الذي رجح اليه صلى الله عليه وسلم وانما جاز السدل خلا لما قال نسخ السدل فلا يجوز
فعله ولا اتخاذ الجمة والنصية لما ورد أن فرقت عقيدته فرق الخ فهو صريح في جواز السدل وزعم نسخته
يحتاج إلى بيان ناسخه وأنه متأخر عن المنسوخ ويحتمل رجوعه إلى الفرق باجتهاد وعليه حكمه عدوله
عن موافقة أهل الكتاب هنا أن الفرق أقرب إلى النظافة وأبعد عن الاسراف في غسله وعن مشابهة النساء
ومن ثم كان الذي يتجه جواز السدل حيث لم يقصد التشبه بالنساء الاحرام من غير نزاع وأما بيان مجموع
الاخبار الواردة فيه فحديث أبي هريرة لفظه خمس من الفطرة الخمس والاستحداد وقص الشارب وتقليم
الاطفار وتنف الابط أخرجه الأئمة الستة فرووه خلا الترمذي من طريق سفيان بن عيينة والترمذي
والنسائي ايضا من رواية معمر والنسائي ايضا من رواية ثونس بن زيد ثلاثتهم عن الزهري عن ابن المسيب
ورواه النسائي من رواية سعيد المقبري كلاهما عن أبي هريرة وأما حديث عائشة فلفظه عشر من الفطرة
قص الشارب واعفاء اللحية والسوال واستنشاق الماء وقص الاطفار وغسل البراجم وتنف الابط وحلق
العانة وانتقاص الماء أخرجه مسلم وأصحاب السنن قال زكريا قال مصعب ونسيت العاشرة الآن تكون
المضمضة وزاد قتيبة قال وكيع انتقاص الماء يعني الاستنجاء وقد ضعف النسائي رفعه فانه رواه موقفا على
طلق بن حبيب ثم قال انه أولى بالصواب من حديث مصعب بن شيبة قال ومصعب بن شيبة منكر الحديث
وقال الترمذي انه حديث حسن وأما حديث ابن عباس فلفظه خمس كلها في الرأس ذكر فيها الفرق ولم
يذكر اعفاء اللحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه

السابع الزيادة فيها هو
أن يزيد في شعر العارضين
من الصدغين وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظم
اللحية وينتهي إلى نصف
الحد وذلك يبين هيئة أهل
الصلاح * الثامنة تسريحها
لأجل الناس قال بشر في
اللحية يسر كان تسريحها
لأجل الناس وتر كها متفتلة
لاظهار الزهد * التاسع
والعاشر النظر في سوادها
أو بياضها بعين العجب وذلك
مذموم في جميع أجزاء
البدن بل في جميع الاخلاق
والافعال على ما سيأتي
بيانه فهذا ما أردنا أن
نذكره من أنواع التزين
والنظافة وقد حصل من
ثلاثة أحاديث من سنن
الجسد اثنا عشر خصلة
خمس منها في الرأس وهي
فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشارب
والسوال وثلاثة في الجسد
والرجل وهي القلم وغسل
البراجم وتنظيف الرواجب
وأربعة في الجسد وهي
تنف الابط والاستحداد
والختان والاستنجاء بالماء
فقد وردت الاخبار بمجموع
ذلك

عن ابن عباس واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال ابتداه الله بالطهارة خمس في الرأس وخمس في
الجسد وخمس في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسؤال وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار
وحلق العانة والختان وتنف الابط وعن صاحب القوت بحديث ابن عباس حديث استبطاء الوخي وفيه
وااتم لا تسنن ولا تقامون اظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون براسكم وقد تقدم ذلك للمصنف
(تنبيه) وقد روي في الباب احاديث غير التي ذكرنا في ذلك حديث عمار بن ياسر واقطع من الفطرة
المضمضة والاستنشاق والسؤال وقص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط والاستسقاء وغسل البراجم
والانتضاح والاختتان هذا اللفظ ابن ماجه وساق ابو داود بعضه واحال ببقية على حديث عائشة وهو من
رواية علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر وقال البخاري انه لا يعرف لسلمة سماع عن عمار وفي
رواية لابي داود عن سلمة عن ابيه والظاهر انها مسلمة ومنها حديث ابن عمر بلفظ الفطرة قص الاظفار
واخذ الشارب وحلق العانة أخرجه النسائي ورواه البخاري بلفظ من الفطرة حلق العانة وتقليم
الاظفار وقص الشارب وفي رواية له من الفطرة قص الشارب هكذا أورده من الطريقين في اللباس من
رواية حنظلة عن نافع عن ابن عمر وأسقطه المزني في الاطراف فاقصر على عزوف النسائي *(تنبيه آخر)*
قول مسلم في اخذ الرايتين في حديث أبي هريرة من رواية يونس بن يزيد عن الزهري الفطرة خمس
وكذلك رواية النسائي من طريق سفينان قدرناه على الشك كما هو عند مسلم من
طريقه الفطرة خمس فان سفينان قدرناه من الفطرة فاما أن يكون الشك منه أو من فوقه أو من الرواة عنه
وجمع بينه وبين حديث عائشة وعمار بن يحيى أحدهما أن يكون ذلك في حديث أبي هريرة المتأكد من
خصال الفطرة وأفردها لذكرها والثاني أن يكون اعلم الله تعالى بعد ذلك بزيادة الخصال
الذكر كورة في حديث عائشة وحديث عمار على تقدير صحتهما وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره وانه
أعلم *(تنبيه آخر)* دل حديث عائشة المتقدم على ان خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك
فانه أسقط منها الختان المذكور في حديث أبي هريرة وذكر منها الانتضاح في حديث عمار والفرق في
حديث ابن عباس ولم يذكر فيه اعفاء اللحية فقد يتحصل من مجموع ذلك ثلاثة عشر خصلة وأوصلها أبو
بكر بن العربي شارح الترمذي الى نحو ثلاثين خصلة وقال لا أطيل بإيرادها ولم يذكر المصنف الانتضاح
المذكور في حديث عمار ولا الانتقاص المذكور في حديث أبي هريرة تبعاً لصاحب القوت فليتنبه لذلك
والله أعلم *(خاتمة)* تشمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الاخبار المذكورة *الاولى
اختلاف في المراد بالفطرة في هذه الاحاديث فقبل السنة حكاه الخطابي عن أكثر العلماء يدل عليه رواية
أبي عوانة في المستخرج في حديث عائشة عشر من السنة فعلى هذا المراد بالسنة الطريقة أي ان ذلك من
سنن الانبياء وطريقهم لان بعضها واجب كما تقدم على الخلاف ومن لا يرى وجوب شيء منها يحكمها على
السنة التي تقابل الواجب وقيل المراد بالفطرة هذا الدين وقيل الاسلام ولكل وجهة والله أعلم *الثانية
في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة قال صاحب المذهب في هذه الخصال محافظة على حسن الهيئة والنظافة
وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الانسان عليها وبقاء هذه الامور وترك ازالها
يشوه الانسان ويقبحه بحيث يستقذر ويحتجب فيخرج مما تقتضيه الفطرة الاولى لهذا المعنى والله أعلم
*الثالثة أغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ فقال عندي ان الخصال الخمس المذكورة في
الحديث كلها واجبة فان المراد لو تركها لم تبق صورته على صورة الاقدمين وتعبه ألوشامة بأن الاشياء
التي مقصودها مطلوب لتحسين الخلق وهي النظافة لا يحتاج الى ورود أمرها بحجب بل بمجرد الندب الهام
الشارع كاف *الرابعة ان هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها ابراهيم فاتمهن فجعله الله مسلماً وروى ذلك
عن ابن عباس كما في مضاف الرزاق وتقدمت الإشارة اليه وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه
الخصال بقوله تعالى أن اتبع له ابراهيم حنيفاً وثبت ان هذه الخصال أمر بها ابراهيم عليه السلام وكل
شيء أمر الله باتباعه فهو على الوجوب بان أمر به وتقدمت الإشارة اليه مع التعقب عليه وقال بعضهم مؤيداً

لذلك ان الابتلاء غالب النما يقع بما يكون واجبا والله أعلم * الخامسة فيه ان مفهوم العبد ليس بحجة لانه
اقتصر في حديث أبي هريرة على خير وفي حديث ابن عمر على ثلاث وفي حديث عائشة على عشر مع ورود
غيرها وقد تقدم انها ثلاثة عشر وأوصلها أبو بكر بن العربي الى ثلاثين فأقارنا ذلك ان ذكر العدد
لا يقتضي نفي الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الأصول ولمن قال به يجب بما تقدم ان الله أعلم بالزيادة في
خصال القطرة بعد ان لم يكن علم لما حدث ببعضها والله أعلم * السادسة قد ذكر من جملة الخصال انتقاص
الماء ولم يذكره المصنف وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة فالشهور انهم بالوقف والصاد المهملة وهكذا
ذكره أبو عبيد في الغريب والهروزي في الغريبين وغيرهما وقيل بالغاء حكاية ابن الاثير في النهاية وحكى عن
بعضهم تصويبه قال النووي وهذا شاذ والصواب ما سبق وقد اختلف في معناه فسر وكسح كما عند مسلم
بالاستنجاء ومراده الاستنجاء بالماء لا مطلقا لان الماء مصرح به في الحديث وحكى الترمذي في الجامع عن
أبي عبيد انه الاستنجاء بالماء وقال أبو عبيد في الغريب انتقص البول بالماء اذا غسل هذا كبره به وقد
رواه النسائي من قول طلق بن حبيب وقال فيه وغسل الدبر وقال النسائي انه أشبه بالصواب * السابعة من
جملة الخصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الانتضاح وهو عند أبي داود وابن ماجه من حديث عمار كما
تقدم واختلف في تفسيره فقيل هو الانتقاص اي الاستنجاء بالماء وقيل هو رش الماء وهو الصواب واختلف
في موضع استحبابه فحكى النووي عن الجمهور انه نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء لدفع الوسواس ومنه
حديث الحسين بن سليمان الثقي رفعه ثم أخذ كفا من ماء فنضجه فرجه أي بعد الوضوء رواه أبو داود
وابن ماجه ولابن ماجه من حديث زيد بن حارثة رفعه علمني جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضح
تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء فقوله بعد الوضوء متعلق بانضحه لا بقوله يخرج لانه لو خرج البول
بعد الوضوء لوجب إعادة الوضوء ولابن ماجه أيضا من حديث أبي هريرة اذا توضأت فانتضح وقيل ان
الانتضاح المذكور هو أن ينضح ثوبه بالماء بعد الفراغ من الاستنجاء لدفع الوسواس أيضا حتى اذا توههم
نجاسة بلل في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضجه ويدله ما رواه أبو داود من رواية رجل من ثقيف
عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم نضح فرجه والاول أصح ويحتمل أن يراد بالنضح
هنا غسل البول فيكون المراد الاستنجاء فان النضح يطلق ويراد به الغسل أيضا وقد حكاها النووي في شرح
مسلم قولاً والله أعلم (واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض) فيه (للطهارة الظاهرة) فقط (دون)
الطهارة (الباطنة فلنقتصر على هذا) القدر (وليتحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب) على
مريد الآخرة (التنظيف منها) والتوصل عنها (أكثر من أن يحصى) أو يحد (وسبأ في تفصيلها في)
مواضعها من (ربيع المهلكات) على وجه يبين المراد (مع تعريف الطريق في ازالتها) كيف يكون
وبما يكون (و) كيف هديتم (تطهير القلب منها ان شاء الله تعالى) والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى كل عبد مسلم ومصطفى وحسبنا الله ونعم الوكيل وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي
نسخة أخرى زيادة وبه تم كتاب أسرار الطهارة ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة وأنا أقول
بعون الله تعالى معتمدا على فضله وامداده وبه تم شرح كتاب أسرار الطهارة والحمد لله الذي بنعمته تتم
الصالحات ويتلوه ان شاء الله تعالى شرح كتاب أسرار الصلاة وكان الفراغ من تسويده

سحر ليلة الاربعاء سابع شهر رمضان سنة ١١٩٧ قاله وكتب أبو الغبيض

محمد مرتضى الحسيني حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه

ومسلمنا ومستهغراً وحسبنا الله ونعم الوكيل

* (تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله كتاب أسرار الصلاة) *

واذا كان غرض هذا
الكتاب التعرض للطهارة
الظاهرة دون الباطنة
فلنقتصر على هذا ولتحقق
ان فضلات الباطن
وأوساخه التي يجب
التنظيف منها أكثر من أن
تحصى وسبأ في تفصيلها في
ربيع المهلكات مع تعريف
الطريق في ازالتها وتطهير
القلب منها ان شاء الله
عز وجل * تم كتاب أسرار
الطهارة بحمد الله وعونه
ويتلوه ان شاء الله تعالى
كتاب أسرار الصلاة والحمد
لله وحده وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى كل عبد
مصطفى

* فهرست الجزء الثاني من تحف السادة المتقين شرح أسرار احياء علوم الدين *

صفحة	مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة	صفحة	الاصول السابعة العلم بان الله تعالى منزله الذات
٣	امامى السنة أبى الحسن الاشعري وأبى منصور الماتريدى	١٠٣	عن الاختصاص بالجهات الخ
٦	الفصل الثانى اذا أطلق أهل السنة فالمراد بهم	١٠٥	الاصول الثامن العلم بأنه تعالى مستوعب على عرشه
٧	الاشاعرة والماتريديّة	١١٢	بالمعنى الذى أراد الخ
١٢	ذكر البحث عن تحقيق ذلك	١١٢	الاصول التاسع العلم بان الله تعالى مع كونه
١٣	الفصل الثالث في تفصيل ما أجّل آنفاً الخ	١٢٣	منزها عن الصورة والمقدار الخ
١٤	الفصل الرابع هذه المسائل التى تلقاها	١٢٣	فصل زعمت طائفة من مشيئة الرؤية باستحالة
١٥	الامامان الخ	١٢٤	رويته تعالى فى المنام الخ
١٦	الفصل الخامس قال السبكي فى شرح عقيدة	١٢٤	فصل قال النسفي المعلوم ليس بمعرفى الخ
١٧	ابن الحاجب الخ	١٢٥	الاصول العاشر العلم بان الله عز وجل واحد الخ
١٨	الفصل السادس اعلم أنه قد اصطلم أهل هذا	١٢٦	فصل عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الخ
١٩	الفن على ألفاظ الخ	١٢٧	فصل وقعت لهم عبارات فى تفسير التوحيد
٢٠	الفصل السابع اعلم أن الكتب الموضوعة فى	١٢٧	الخ
٢١	هذا الفن الخ	١٢٩	فصل ان أردب بالفساد فى الآلية عدم التكوّن
٢٢	(كتاب قواعد العقائد) وفيه أربعة	١٢٩	فتقديره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن
٢٣	فصول	١٢٩	السماء والارض الخ
٢٤	الفصل الاول فى ترجمة عقيدة أهل السنة فى	١٣٠	فصل قد أوسع الكلام فى أدلة التوحيد فيما
٢٥	كلمتى الشهادة الخ	١٣٠	رأيت الامام أبو منصور التميمي فى الاسماء
٢٦	الفصل الثانى فى وجسه التدريج الى الارشاد	١٣١	والصفات الخ
٢٧	وترتيب درجاته تقاد الخ	١٣٢	فصل رجع الى تحقيق سياق المصنف الخ
٢٨	الفصل الثالث فى لوازم الأدلة للعقيدة وفيه	١٣٣	فصل قد تقدم آنفاً هذا المطلب مما يصح
٢٩	أربعة أركان	١٣٣	فيه التمسك بالسمع الخ
٣٠	الركن الاول من أركان الايمان فى معرفة	١٣٤	الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره
٣١	ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول	١٣٤	على عشرة أصول
٣٢	الاصول الاول معرفة وجوده تعالى الخ	١٣٥	الاول العلم بأن صانع العالم قادر الخ
٣٣	الاصول الثانى العلم بأن البارئ تعالى قديم لم	١٣٥	فصل والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو
٣٤	يزل الخ	١٣٥	القادر الخ
٣٥	الاصول الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا	١٣٦	الاصول الثانى العلم بأنه تعالى عالم بجميع
٣٦	ابديا الخ	١٣٦	الموجودات الخ
٣٧	الاصول الرابع العلم بأنه تعالى ليس بجوهر الخ	١٣٧	الاصول الثالث العلم بكونه عز وجل حيا الخ
٣٨	الاصول الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم الخ	١٣٧	الاصول الرابع العلم بكونه تعالى مريد الافعال
٣٩	الاصول السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض	١٣٨	الخ
٤٠	الخ	١٣٨	فصل وأما المحدث فيقول قد ثبت سبحانه ان الله
		١٣٩	تعالى أراد الاشياء ويريد بها الخ

صحيحه	صحيحه
١٩٦ فصل وهذا الدليل الذي سقناه في أول الاصل هو متمسك المحدث وأما الصوفي الخ	١٤٢ الاصل الخامس انه تعالى سميع بصير
١٩٧ الاصل التاسع انه ليس يستحيل بعثة الانبياء عليهم السلام	١٤٤ الاصل السادس انه سبحانه وتعالى مسكلم بكلام الخ
١٩٨ فصل اتفق أهل السنة والجماعة على ان بعثة الانبياء جائرة عقلا الخ	١٥٠ الاصل السابع اعلم أن الكلام القائم بذاته المختص بنفسه قديم الخ
١٩٩ فصل اعلم أن البعثة لعاف من الله تعالى الخ	١٥٢ الاصل الثامن ان علمه قديم الخ
فصل ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين	١٥٣ الاصل التاسع ان ارادته قديمة الخ
فصل ودليل الصوفي يقول قد تحقق الخ	الاصل العاشر ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة الخ
٢٠٠ تكميل الاصل اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي الخ	١٥٧ الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول
٢٠١ الاصل العاشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض معجزاته	١٦٢ الاصل الاول العلم بان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه الخ
٢٠٥ فصل وأما تسبيح الطعام	١٦٥ الاصل الثاني ان انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخبر جهاهن كونهما مقدورة الخ
٢١٣ الركن الرابع في المسموعات ومداره على عشرة أصول الاصل الاول في الحشر والنشر	١٧٢ الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه
٢١٦ فصل وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة الخ	١٧٨ فصل لاختلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى الخ
الاصل الثاني سؤال منكر ونكير	فصل وهذا المطلوب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى
٢١٨ الاصل الثالث عذاب القبر ونعيمه	الاصل الرابع ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع الخ
الاصل الرابع الميزان	١٨٠ الاصل الخامس انه يجوز على الله تعالى أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه الخ
الاصل الخامس الصراط	١٨٣ فصل قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الخ
٢٢١ الاصل السادس ان الجنة والنار مخلوقتان	١٨٤ الاصل السادس ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق
فصل لم يذكر المصنف الخوض الخ	١٨٥ فصل وحاصل ما في المسامرة وشرحه الخ
الاصل السابع في الامامة والبحث فيها الخ	١٨٦ الاصل السابع انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء
٢٢٢ فصل وقيل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لامر آخر	١٨٨ فصل ومن أجوبة الماتريدي في الرد
الاصل الثامن ان فضل الصحابة على حسب ترتيبهم في الخلافة	١٩٠ الاصل الثامن ان معرفة الله سبحانه واجبة الخ
٢٢٩ فصل وأما أصحابه عليه السلام فابوبكر رضى الله عنه الخ	١٩٢ فصل لانزع في استقلال العقل بأدراك الحسن الخ
الاصل التاسع ان شرائط الامامة خمسة الخ	
الاصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع والعلم	
٢٣٢ الفصل الرابع في الايمان والاسلام وما بينهما	
٢٣٣	

صحيحة	صحيحة
٢٩٠ الفصل الثالث في بيان الاسـباب الموجبة للخلاف	من الاتصال والانفصال وفيه ثلاث مباحث
٢٩٣ الفصل الرابع في تمثيل الخلاف الواقع بين الناس في الاديان والمذاهب	٢٣٤ البحث الاول في موجب اللغة
الفصل الخامس في ذكر اشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين	٢٣٥ البحث الثاني في اطلاق النمرع كيف هو الخ
٢٩٤ الفصل السادس العلم اما أن يكون معقولا الخ	٢٤١ البحث الثالث عن الحكم الشرعي في الاسلام والايمان الخ
الفصل السابع في بيان ان الشافعية الاثن وقيل الاثن عيال على كتب المصنف	٢٥٤ فان قلت قدمال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل الخ
٢٩٥ الفصل الثامن في معرفة اصطلاح هذه الكتب	٢٥٦ مسألة فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص الخ
٢٩٨ الفصل التاسع في ذكر اصحاب التخريج والوجوه الخ	٢٧٧ ولتختتم هذا الكتاب بفصول الخ
٢٩٩ الفصل العاشر في بعض اصطلاحات لفقهاثنا الحنيفة	التوسع الاول من الفصول الثلاثة الخ
خاتمة في ذكر سلسلة التفقه لاصحاب الشافعي رضي الله عنه	٢٧٨ فصل قد ألف تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في المسئلة الخ
٣٠٢ البسملة وخطبة المصنف	٢٨٢ النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ماله
٣٠٤ طهارة الظاهر على ثلاثة أقسام الخ	تعلق بالايمان وفيه ثلاث مباحث البحث الاول
القسم الاول في طهارة الخبيث الخ وقد ذكر المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف	في بيان ما يتعلق بالايمان الخ
الطرف الاول في المزال الخ	٢٨٢ البحث الثاني في بيان الايمان مخلوق أو غير مخلوق
الطرف الثاني في المزال به	٢٨٣ البحث الثالث في بيان ان الايمان باق مع النوم والغفلة والانعقاد والموت
الطرف الثالث في كيفية الازالة	النوع الرابع من الفصول الثلاثة في بيان مسائل اعتقادية
القسم الثاني في بيان طهارة الاحداث	٢٨٤ فصل الحرام رزق فصل الدعاء الخ العبادة
باب آداب قضاء الحاجة	فصل الاموات ينتفعون الخ
٣٤٢ كيفية الاستنجاء	٢٨٥ فصل كراهة اوجنبطة أن يقول الرجل أسألك بحق فلان الخ
٣٤٨ كيفية الوضوء ٣٧٣ فضيلة الوضوء	فصل القرآن اسم للنظم والمعنى
٣٧٦ كيفية الغسل	فصل تصديق الكاهن كفر
٣٨٦ كيفية التيمم	٢٨٦ خاتمة الفصول ذكر فيها عقيدة مختصرة
٣٩٥ القسم الثالث من النظافة التنظيف من الفضلات الظاهرة الخ	٢٨٨ كتاب أسرار الطهارة
٤٠١ وأما السنن فعشرة	مقدمة للشرح تشتمل على فصول وخاتمة
٤٢٠ فصل وفي اللحية عشر خصال مكروهة الخ	٢٨٨ الفصل الاول في معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن يفق
	٢٨٩ الفصل الثاني الفقه في الدين هو الفقه الخمس الخ